INTERNATIONAL THEOLOGICAL SEMINARY

改革宗真教會標記的歷史性探討
A STUDY OF THE SIGNS OF TRUE CHURCH IN REFORMED THEOLOGY

A Thesis Presented to the Faculty of the

International Theological Seminary

In Partial Fulfillment of the

Requirements for the Degree

Master of Theology

By

Kaiwu Xie

Los Angeles, California

June 2020

INTERNATIONAL THEOLOGICAL SEMINARY

Thesis Approval

改革宗真教會標記的歷史性探討
A STUDY OF THE SIGNS OF TRUE CHURCH IN REFORMED THEOLOGY

A Thesis

Submitted to the Faculty of International Theological Seminary

In Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

Master of Theology

By

Kaiwu Xie

Approved:

Chairman: ________________________________

Member: ________________________________

Member: ________________________________

Academic Dean: __________________________

Los Angeles, California

June 2020

ABSTRACT

Xie, Kaiwu. A study of the signs of true church in reformed theology, (改革宗真教會標記的歷史性探討), 2020.

International Theological Seminary, Th.M.　pp.121.

The goal of this thesis is to explore the 'signs' of reformed church historically. I will use historical approach to trace the development of 'signs' in order to elaborate its validity and applicability to the contemporary church. This thesis is a subset of ecclesiology, but it will not cover all aspects of ecclesiology. This thesis will build upon the foundation of reformed theology.

The 'signs of true church 'are products of history. I will trace out the 'signs' from different periods, so that the developments of signs could be identified. The crucial question of this thesis is "how does the signs of true church form, develop, and practice in history?" The method of this thesis is to sort out the signs in history chronologically. In the process of investigating the 'signs', the thesis could lay down the historical and theoretical foundation of the authentic signs of church and apply them to Chinese churches nowadays.

First of all, this thesis could not bypass the period of Church Fathers, because the period of Church Father is an important period in the formation of many key Christian doctrines. Many controversial doctrinal ideas in the later age actually could be traced back to the prototype ideas in the period of Church Father. The signs of true church proposed by the Church Fathers laid the foundation for later reformers. The reformers built upon the foundation of Church Fathers and applied them in their contemporary

contexts. Hence, the ‘signs’ from Church Fathers have many similarities to the ‘signs’ from the reformers. In other words, the ‘signs’ of the reformers were inspired and influenced from the church fathers.

Then the thesis will elucidate the context, background, development and purpose in the formation of the ‘signs.’ I will analyze the reformers’ proposal of ‘signs’ in the historical and theological context. Then the thesis will explore the understanding of the ‘signs’, its’ prorogations and applications from different groups and persons. Following groups and persons will be included, namely reformers, puritans, Joseph Tong, and John Frame. The final chapter will illustrate that the ‘signs’ will have valuable contribution and application to the contemporary church.

The goal of this research is for laying down the theoretical, and historical grounds on the ‘signs of true church’, so that they can be applied to church today.

Mentor’s Name: Joseph Tong, Ph. D　　　　　Word Count: 62753.

摘要

解, 開武. 改革宗真教會標記的歷史性探討，2020.

International Theological Seminary, Th.M. 页码 121.

本論文旨在對改革宗教會所持有的“標記”，作歷史性的探討，即，以教會歷史為主線來梳理“標記”的發展脈絡，以期說明“標記”產生的合理性，以及在當代教會的適用性。因為這個論題是屬於教會論的範疇，但不會研究教會論的所有層面。另外，本論文乃是在改革宗教會論的基礎上來處理有關標記的主題，且是單從歷史的角度來研究標記的產生，以及找出它在歷史中發展的合理性和對後世教會的影響等。

因為“真教會的標記”是教會歷史的產物，所以，筆者將根據教會歷史的發展進程來進行梳理，以嘗試找出“標記”在不同時代的表現形式。故此，本論文就是基於“真教會的標記是如何在教會歷史中產生、發展及實踐的？”這個問題而展開的探討。本論文的研究進路就是按照時間順序來梳理“標記”在教會歷史中的產生、發展及實踐的過程，為現今的中國教會提供“標記”的歷史根據及理論基礎，好幫助我們對“標記”有深刻的理解和應用的指引，以表明“標記”的意義及價值。

首先不可越過的是教父時代，因為教父時代是許多關鍵教義形成的時代，並且，後世教會許多的教義之爭，幾乎皆可從教父時代找到其原型。該部分所要論述的就是“標記”內容在這個時代是如何被理解、描述及應用的？并以此為後來的宗教改革者們提出其“標記”做合宜的鋪墊，因為改革者們與教父們歸納出的教會特徵有著共同的宗旨。甚至，改教者們乃是受到教父們的啟發和影響而提出其“標記”。

在接下來的部分，將闡述“標記”產生的背景、過程、理由及目的，該部分處理的是分析改教時期的改教家們提出“標記”的歷史事實和神學理由。再緊接著探討的就是改革宗教會對標記的理解、傳承、擴展及應用的情況等。這部分首先處理的是改革宗信條對“標記”的申明和強調；緊接著闡述的是清教徒對“標記”的理解和應用；再接著處理的就是唐崇懷提出的第四個標記和約翰・傅瑞姆對“標記”的不同見解。除此之外，還會在最後結論的部分，說明“標記”對現今教會是具有應用價值的。

但更為重要的是，對真教會標記的研究就是要為現今教會提供實踐的理論基礎和歷史依據。

導師：唐崇懷，博士　　　　　　　　　　　　字數統計：62753.

ENGLISH LANGUAGE DISCLAIMER

As a non-native speaker of English, I am aware that my writing may at times lack clarity, though I have attempted to write as clearly as possible. Please note that the primary purpose of this work is to acknowledge a theory and to apply it to a particular context. I appreciate the editorial assistance I have received from various individuals, but acknowledge that the responsibility for this work is entirely my own.

DEDICATION

“感謝神，因祂有说不尽的恩賜”（林后 9:15）。筆者在這麼多年的事奉中，一直都有主的恩典伴隨其右。能夠完成這篇論文仍是出於主的恩典。

在此謹將本文獻給“宣威——非拉鐵非教會”和“洛杉磯——慕道園華人浸信會”。

感謝

筆者在此特別感謝我的導師唐崇懷博士的諄諄教誨、無私幫助及悉心指導！

特別感謝李跃紅老師真知灼見的建議及幫助。

感謝愛妻和兒子在背後默默的支持！

TABLE OF CONTENTS

第一章

緒論

1.1. 研究的緣由

筆者是一位持守改革宗立場並繼續學習改革宗神學的人士，記得在公元 2000 年的時候，第一次聽到唐崇榮牧師的錄音帶，就被他的講道吸引，於是，有興趣想要瞭解他的信仰背景及宗派，就這樣接觸到了改革宗神學。後來，也參加過韓國一些長老會的牧師們的聖經講解及海德堡教理問答的學習。再後來，蒙上帝的眷顧來到國際神學院，有幸受教于唐崇懷教授和林慈信教授，從他們這裡系統性的學習了改革宗神學。

根據筆者在中國大陸的牧會經歷，深覺牧師的神學觀是非常重要的，牧者的神學觀直接決定了他的牧會性質，以及牧會方式。當然，牧者的觀念也在直接影響著他的會眾，牧者的神學觀念若是越合乎聖經，那他所牧養的教會就是更加健康的教會，也就必然是更蒙神祝福和使用的教會。而作為有幾年全職牧會經歷的筆者，很想在教會論方面稍作研究，這不僅是自我充實的途徑，也是檢視自我觀點的方式，更是對之前的事奉作反思的好機會。

根據筆者對中國教會的觀察，中國教會在教會論方面存在著諸多的分歧，而改革宗教會論可說是紮根于聖經，應用于現實，並經歷了歷史的驗證，它不僅合乎

聖經，而且整全而系統。正如馬爾科姆・沃茨所言："改革宗教會的特色是合乎聖經的教義、純粹的敬拜、正確的體制、屬靈的懲戒以及忠心的傳福音"。[1] 因為改革宗的神學系統龐大而嚴謹，注重教義的純正和敬虔的實踐，這個神學體系必有豐富的屬靈資源正待挖掘，雖筆者已牧會多年，但在面對如此豐富浩瀚的改革宗神學資源時，清楚顯明自己的貧乏，故，對改革宗教會論方面的研究不僅是興趣使然，也是使命使然，更是學習使然。

近年來改革宗神學在中國大陸如火如荼的傳播，特別是許多在城市裡新興的教會，越來越多的教會都在宣稱自己是改革宗教會。於是改革宗教會與其他的福音派教會之間就有了分別，有了分別自然就拉開了距離。當然，主要的分別並非名稱的緣故，乃是教義的分歧。因為改革宗教會強調要建立"真教會"，那何謂真教會，就是根據教會的標記來判斷。那到底教會的標記有哪些？如何界定和解釋教會的標記，以及使用教會的標記來評判一間地方教會的合理性存在嗎？客觀嗎？合乎聖經嗎？這就是筆者研究的緣由。

1.2. 研究的範圍與限制

對於筆者來說，研究這個論題是一個巨大的挑戰，因為在中國持守改革宗信仰的家庭教會還沒有出現研究這個論題的作品，甚至在中文的神學書籍里也幾乎找不到一本這個論題的專著。據此，本論文的研究將會集中于歷史性或歷史神學方面

---

[1]馬爾科姆・沃茨，什麼是改革宗教會，翻譯以坦 喬（電子版，2016 年），7.https://rtf-usa.com/media/pdf/What%20Is%20a%20Reformed%20Church%20Watts%20CL%20Format_ZVYJMS2_SJikb1Y.pdf.

的內容。在此，我們首先要對“改革宗教會”和“真教會的標記”作出界定，以確定本文研究的範圍。

其一，改革宗教會，何為“改革宗”？在冠此名稱的教會間，對此存在著各種不同的理解。有人將加爾文主義等同於改革宗教會，有人則以某個改革宗信條來界定改革宗教會，還可能有人將改革宗教會等同於加爾文本人的觀點。這一切都不完全是本文對“改革宗教會”的理解。本文所指的“改革宗教會”乃是廣義上的，即從宗教改革以來，堅持五個“唯獨”（唯獨恩典、唯獨信心、唯獨基督、唯獨聖經、唯獨榮耀上帝），并認信三個聯合信條（比利時信條、海德堡教理問答、多特信經）、威斯敏斯特信條及浸信會 1689 信條等的教會。

“真教會的標記”，以下簡稱“標記”，簡而言之，“真教會的標記”就是改教家們提出幫助信徒以識別真假教會的記號。“標記”首先是由改教家們率先提出的，自宗教改革以來，幾乎所有的新教派別都強調要識別真假教會，特別針對天主教發出一個重要的問題：羅馬天主教會是真教會嗎？如果只有一個教會，或是不存在異端，那就沒有必要提出“標記”。其實，早期教會已經意識到提出標記的需要，但在中世紀處於教皇權威對教會武斷式的統治下，自然沒有必要多此一舉，但到宗教改革時期，教會需要與天主教劃清界限，而又要在新教的不同宗派或觀點之間達成基本的共識，因此，宗教改革家們在這樣的處境下提出“標記”是合宜之舉。

關於標記的數量，一些人認為只有一個，但也有提兩個的，還有提三個的。不過，在具有改革宗傳統的教會裡，一般都認同三個標記，即“聖道、聖禮、懲戒”。路易斯·伯克富在他的《系統神學》一書里提到改革宗神学家們对標記的数

量持不同的觀點：伯撒（Beza）、海達努斯（Heidanus）、馬瑞修等，只談了一個（聖道）；約翰•加爾文和布靈格（Bullinger）、馬斯垂克、阿馬克、、海倫堡（Hellenbroek）等，談到了兩個（聖道和聖禮）；而彼得•馬提爾（Peter Martyr）、烏爾西努斯（Zacharias Ursinus）、海普流斯（Hyperius）等，談到了三個：聖道，聖禮和紀律”。[2] 但後來的比利時信條明確的說明真教會的標記乃是三個。[3]

本論文旨在對改革宗教會所持有的“標記”，作歷史性的探讨，即，以教會歷史為主線來梳理“標記”的發展脈絡，以期說明“標記”產生的合理性，以及在當代教會的適用性。因為這個論題是屬於教會論的範疇，但不會研究教會論的所有層面。並且，真教會的標記乃是改革宗（或加爾文主義）系統的教會所持守的，那就很少會涉及到改革宗之外的教會論，本論文乃是在改革宗教會論的基礎上來處理有關標記的主題。即便如此，也可從多種視角來進行研究，但本論文是單從歷史的角度來研究標記的產生，以及找出它在歷史中發展的合理性和對後世教會的影響等。

---

[2]路易斯•伯克富，系統神學，翻譯鴻銘 駱（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2019)，888.

[3]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2002)，52.

1.3.研究的目的

筆者對“標記”的研究為要達到的目的，不是去打著改革宗的旗號去批判其他非改革宗的教會，而是，呼籲現今的教會重尋宗教改革時期所形成的教會觀。因為改教時期的教會觀，不是橫空出世的東西，也不是憑空想像的新事物，它乃是在教會歷史中經歷過苦難的洗禮和神學的考究而形成的，即是追溯於早期教會的教父時代，將許多被遺忘的或被忽略的或被曲解的教父們的文獻及觀點再現於世。當然，宗教改革先驅們最為根本和訴諸最高權威的還是聖經，他們本著聖經來重建正確的教會觀。這些改革先驅們之所以提出真教會的標記，其目的就是為了還原教會的真實面貌，讓教會合乎聖經所啟示的教會樣式。那為了讓教會會友皆能認識教會的本質及屬性，又能清楚分辨教會的真偽，特別是為了剔除天主教所遺留下來的錯誤觀念等，第一代宗教改革家們就在那樣的處境下提出了真教會的標記。

如此看來，當初提出真教會的標記就是為了護教，但這只是目的之一，這個目的能幫助牧者及信眾分辨教會的真偽，但更重要的是維護教會的純潔（即尼西亞信經所說教會的聖潔性）。除此之外，提出真教會的標記是為了牧養教會和信眾的成聖，若牧者認識真教會的標記的意義及價值，那他在牧會中將會明確他的角色和首要任務是什麼，他就會集中精力去做更為重要和有價值的事情。同樣，當信徒明白真教會的標記，就必然會促使他更愛教會，更委身教會。當他們認識到教會的標記的價值及意義之後，他們就會更加注重對真道的渴慕和追求，注重教會的紀律和

聖禮的神聖。若希望教會在一切的事上都規規矩矩的按著次序行。[4] 那就應當教導信徒明白真教會的標記。所以，筆者撰寫本論文的目的不是僅停留在分辨真假教會和抵制異端而已，乃是要使現今教會重新檢視我們這個時代的教會觀,乃是要使現今教會重建合乎聖經的教會觀,以及再思當年宗教改革家們所提出的真教會的標記的教義根據及應用價值。

1.4.研究的前提

基督教的歷史觀和改革宗的神學觀乃是本論文的研究前提。本文要從基督教的歷史層面對改革宗教會的標記作歷史性的研究，就需要對基督教的歷史觀和改革宗的神學觀作簡單界定。

因為聖經給人類啟示的是一位歷史的神，而聖經上所記載的一切事件都是歷史性的事件，所以，基督教會的存在就有其歷史性的意義。正如荷蘭的改革宗神學家巴文克（Bavinck）所言："如果歷史要保持為歷史，就要以一位全智、全能，在世界上實施自己旨意的上帝的存在和作為為前提"。[5] 可以說，若否認上帝的存在就是否認歷史和自我以及萬有的存在，因為除上帝自身之外的一切存在都是基於上帝的的創造而存在。並且，這位創造萬有的上帝還憑祂至高的主權和智慧掌管和統治著萬有，好讓人類的歷史朝著既定的方向發展。在改革宗具有代表性的《威斯敏斯特信條》的第三章第一段中就說到："神自永恆，本著祂自己至智至聖的旨

---

[4]1Co14:40（中文和合本）.

[5]巴文克，啟示的哲學，翻譯剛 趙（成都，中國：四川人民出版社，2014），103.

意，自由、不變地決定一切將要成就的事”。[6] 這信條非常清楚的表達了神的主權，以及神在永恆中對人類的一個健全而精密的計劃。

我們所信靠的耶穌基督雖然是創造天地的主宰，但祂同時也是一位歷史人物，基督不僅是歷史性的，而且祂還創造了新的歷史。正如已故美國費城第十長老會牧師佈易士（J.M.Boice）所說：“全人類歷史的意義都在主耶穌基督一生的史實中顯露出來”。[7] 基督不僅是聖經的中心、歷史的中心、教會的中心，祂還是宇宙的中心。祂不僅在歷史中存在，祂還是歷史的創造者、主導者、塑造者、干預者，並且祂還是那位唯一的終結者。佈易士還說：“我們能因為信祂而得以進入這歷史中，實在是我們莫大的榮幸”。[8] 但教會卻扮演了非常特別的角色，因為神藉著教會的建立，不僅解決了人類的孤寂，而且還將基督的信徒帶入救贖歷史的洪流，使每一個基督徒的生命都產生意義。[9] 在人類歷史的這個巨大的舞台上，上帝藉著教會演出那場僅有的救贖大戲。因此，歷史中的基督既創造了歷史中的教會，也引導著歷史中的教會。

改革宗教會的標記是屬於教會論的範疇，而改革宗的教會論必然是基於改革宗的神學理論，改革宗神學必然是起源於宗教改革時期，然而卻不是一兩位神學家的功勞，乃是那個時代裡眾多的神學家們共同努力的成果。這包括了第一代的改教家，如慈運理、佈賽珥、法惹勒、卡比托等，第二代的改教家則是，加爾文、布靈

---

[6]天恩 趙 編，歷代信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2002），87.

[7]佈易士・箴士，神與歷史，翻譯慶辰 高（美國：更新傳道會，2005），10.

[8]Ibid，40.

[9]Ibid，8.

爾、威爾米革立、海泊流等，當然，最具有代表性的首當加爾文，但在他們之後，還有可算為第三、四代的神學家們，包括伯撒、猶尼斯、帕金斯、布蘭努及歌馬拉斯等。他們在同一信仰的傳統範疇裡，針對各項神學主題而發揮，這就形成了豐富多元的神學現象。[10] 正如當代改革宗神學家約翰·傅瑞姆的看法："改革宗神學本來就是一種先進的神學，它並不只是重述加爾文和信仰告白，而是要發掘新的有關聖經及改革宗教義的應用"。[11] 傅瑞姆在他的文章裡接著舉例說到，在十七世紀有關於"聖約神學"的發現；十八世紀由約拿單·愛德華茲教導了"基督徒的生活"；二十世紀霍志恆發展出了"聖經神學"和范泰爾發展了"前提護教學"等。[12] 由此可見，改革宗的神學並非封閉而固態的神學系統，它乃是開放性的，啟發性的。也就是說，改革宗的神學仍然是在持續的發展進程當中，而每一個時代的神學家們皆可在對聖經的研究和對改革宗教義的應用方面產生新的成果。可見，改革宗神學乃是具有歷史性的。除此之外，改革宗神學更為重要的就是深植于聖經之中，訴諸于聖經的權威，而改革宗教會的運作就是對改革宗神學的具體展現。正如十七世紀荷蘭的改革宗神學家布雷克（Wilhelmus A Brakel）所強調："藉著上帝的聖言，教會才得以召聚、保守和建造；上帝的聖言是交託給教會保管的財富；教會必

---

[10]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），512.

[11]約翰·傅瑞姆，改革宗信仰簡介，（第三千禧年事工，網絡），http://c.thirdmill.org/books/%E6%94%B9%E9%9D%A9%E5%AE%97%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E7%AE%80%E4%BB%8B.pdf.

[12]Ibid.

須為上帝的聖言爭戰”。[13] 既是如此，“標記”內容不僅是合乎聖經，也是具有歷史性的。

1.5.研究的進路

關於“改革宗真教會的標記”已然在改革宗教會內成為了固有教義和當然權威，幾乎沒人去質疑和否定，只是將其傳承和實踐而已。不過，聖經本身並沒有直接教導教會的標記，而是在教會歷史中，人們對聖經的研究而產生的。既是如此，那正值改革宗教會在中國蓬勃發展的時期，為了更好的將這個既不違背聖經而又對教會有益的教義做歷史性的溯源、梳理等，就是勢在必行的事了。雖然我們可以為“標記”找出充足的聖經根據，但作為在教會歷史中產生的理論，若能從歷史的發展軌跡來探尋其脈絡，嘗試找出并描述它在不同時代的角色及功能，以及它在歷史進程中的發展、傳承及實踐等，這樣的梳理性研究必能帶給當今時代的中國改革宗教會一種新的理解視角，并在應用實踐中有所借鑒和效法。

當現今認信改革宗的中國教會，為要有理有據的解釋和應用“標記”時，就不得不探尋“標記”的來源，及其它在歷史中的發展歷程。故此，本論文就是基於“真教會的標記是如何在教會歷史中產生、發展及實踐的？”這個問題而展開的探討。本論文的研究進路就是按照時間順序來梳理“標記”在教會歷史中的產生、發

[13]Wilhelmus A Brakel，基督徒理所當然的事奉：信心之道，翻譯志勇 王（北京，中國：當代中國出版社，2014），30.

展及實踐的過程，為現今的中國教會提供“標記”的歷史根據及理論基礎，好幫助我們對“標記”有深刻的理解和應用的指引，以表明“標記”的意義及價值。

首先不可越過的是教父時代，因為教父時代是許多關鍵教義形成的時代，並且，後世教會許多的教義之爭，幾乎皆可從教父時代找到其原型。該部分所要論述的就是“標記”內容在這個時代是如何被理解、描述及應用的？并以此為後來的宗教改革者們提出其“標記”做合宜的鋪墊，因為改革者們與教父們歸納出的教會特徵有著共同的宗旨。甚至，改教者們乃是受到教父們的啟發和影響而提出其“標記”。

在接下來的部分，將闡述“標記”產生的背景、過程、理由及目的，該部分處理的是分析改教時期的改教家們提出“標記”的歷史事實和神學理由。再緊接著探討的就是改革宗教會對標記的理解、傳承、擴展及應用的情況等。這部分首先處理的是改革宗信條對“標記”的申明和強調；緊接著闡述的是清教徒對“標記”的理解和應用；再接著處理的就是唐崇懷提出的第四個標記和約翰·傅瑞姆對“標記”的不同見解。除此之外，還會在最後結論的部分，說明“標記”對現今教會是具有應用價值的。

從歷史神學的視角進行研究，必然要強調上帝在歷史長河中對萬物的掌管，及對祂的教會的護理，以及對人類歷史的塑造和引導等。但更為重要的是，對真教會標記的研究就是要為現今教會提供實踐的理論基礎和歷史依據。因為對“標記”的應用是“標記”之所以產生的宗旨，也是“標記”產生之後的自然期待。其實，應用的部分也是筆者研究的落腳點。

筆者對該論題做嘗試性研究，希望起到拋磚引玉的作用，望他人日後之作成為神來之筆，那將會是筆者的滿足和喜樂。但願之後在華人教會裡有他人貢獻出對此論題作深入研究的學術作品。

第二章

真教會標記的初萌

2.1.教父時期的標記意識

教父時期一般是指一世紀末至五世紀中，眾所周知，除了新約，教父時代是決定基督徒身份最重要的時期，新約聖經和教父們表明了使徒信仰的發展和確立”。[1] 改革宗教會所強調的“真教會的標記”，並非標新立異，其實，使徒之後的教父們在面臨諸多異端興起時，他們所採取的措施，足以表明他們已有了“教會標記”意識。

2.1.1.伊格纳丢与爱任纽

約主后 170 年之後，教會開始自稱為“大公”的教會，首先提出“大公”教會名稱的應是伊格那丟。這字首先是出現在士每拿教會的公函中，但在那之後，教會開始將其當做專門術語來使用。[2] 使用“大公”一詞基本上是強調教會的普世性，與地方性的堂會相區別，但在第二世紀末，“大公”就已經是指在教義上區別

[1]D.H.Williams，重拾教父傳統，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2011），164.

[2]Williston Walker,基督教會史，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005），97.

於異端的真教會了。[3] 在此可見，後使徒時期的教會領袖們已經使用具有標識意義的詞彙來描述教會，好與異端群體相區別，也便於信徒們易於辨認。甚至可以說，教會的“大公”性已經成為了那個時代的教會標記了。愛任紐為了對抗诺斯底主義，他將有關教會的主要觀念組成一個大綱，並視教會為新以色列。愛氏認為教會是受聖靈管理的，他最為獨特的思想是，他認為教會乃是真理的唯一擁有者和保管者，因為使徒們的信仰、著作和口傳信息都是僅存於教會之內的。[4] 在此所看到的是，愛氏所強調的真理（聖道）與教會的關係，自然與真教會的標記之一“聖道”相一致。因為教會不僅是聖道的保存者，還是宣揚者。教會就是上帝的道得以宣講的地方，也只有宣講上帝之道的教會才能被稱為真教會。

後來，由於異端的興起，教會為了使人能夠識別異端，於是就提出“大公教會”一些應有的特征。當時，在主流大公教會之外的一些小教派，如孟他努派、諾洼天派等認為信徒的聖潔才是教會真正的標志。後來的多納徒派在此立場上還增加了一條教會的懲戒，以此來保持教會的純潔。[5]

---

[3]J.N.D.Kelly，早期基督教教義，翻譯來昌 康（台北，台灣：中華福音神學院，1998），130.

[4]Ibid，131.

[5]路易斯・伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），247.

2.1.2.特土良與革利免

到了第三世紀，教會論有了顯著的發展。特土良在古代教會中算是一個有個性的人物，他的神學思想大概是源於一般的護教士和愛任紐。在他脫離大公教會之前，他與愛任紐一樣，以為正統教會就是與使徒們所設立的教會在信仰上相符的教會。[6] 他認為普天之下只能有一個教會，且教會乃是基督的新婦，又是基督徒的母親。特氏堅持只有教會才是聖靈臨在的地方，教會就是真理的唯一容器。[7] 特土良的觀點又再次證明早期教會對真教會標記之一“聖道”的強調。

亞歷山大的革利免認為教會是信徒的母親，用聖潔的奶——真道來餵養他們；教會是蒙揀選者所組成的一個團體，是由道所管理的；地上的教會是天上教會的影像。他還將教會分為可見的與不可見的；未完全的與完全的。[8] 革利免在他的時代是被人們敬重和對教會具有影響力的牧者，而他認為教會是藉著“聖道”來管理的，因為聖道就是信徒的屬靈食糧，也是信仰教義的最高準則。

2.1.3.居普良論教會的合一

在奧古斯丁之前，居普良（Cyprian）的教會觀一直是西方教會的主流觀點。居普良的時代所面對的問題，主要是針對擁有共同信仰的分裂派時，如何維護

---

[6]Williston Walker，基督教會史 ，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005），111.

[7]J.N.D.Kelly，早期基督教教義，翻譯來昌 康（台北，台灣：中華福音神學院，1998），136.

[8]Ibid，137-138.

教會的合一？居普良在《論教會合一》中說：“合一始於一”。[9] 他引用保羅在以弗所書四章 4-5 節的經文來支持。他接著說:

> *教會的頭只有一個，而她的源頭也只有一個。她是惟一的母親生養眾多，我們是從她胎裡生的，是由她乳養的，是受她的靈得生命的。*[10]

居氏還是產生主教制的第一人，他根據馬太福音十六章十八節的解釋推論認定主教就是教會的根基，主教有權決定誰可以加入教會，他認為眾位主教聯合形成一個團體，主教們的合一就是教會的合一。[11] 顯然，他是首位強調教會合一的人。在早期教會時代，教會的合一已然成為了當時真教會的標記之一，在居氏的觀點里已經將“合一”與“大公”等同了，即大公教會就是合一的，凡不連接于大公教會的那些小教派，顯然就是在破壞教會的合一。居氏的“主教制”觀點，後來被羅馬天主教引用來建立金字塔式的教皇制的理論根據。其實，根據聖經真理和改教家們的觀點，教會的合一乃是來源于基督的救贖，來源于使徒們所傳的福音，意即救恩里的合一，因為是領受同一個救恩，承受同一個應許。

除此之外，居氏還視背叛主教就是背叛上帝，而且，將會失去救恩。不僅如此，他還強調在有形教會之外沒有救恩等。凡不以教會為母的，他就不能以上帝為父。[12] 居普良的觀點為何如此強硬呢？馬丁路德認為：“居普良高舉的大公教會不

---

[9]居普良，論教會合一：尼西亞前期教父選集，翻譯秉德 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，1998），293.

[10]Ibid，294.

[11]路易斯・伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），248.

[12]Ibid.

是指羅馬天主教，而是指在當時代一直忠於神話語的教會，也就是正確宣講福音的教會”。[13] 因為居普良所處的時代，正面臨著羅馬帝國政府強大的逼迫，他是在這樣的形勢下來強調大公教會為教會合一之根基的，但很明顯，他所強調的“合一”乃是以聖經所記載、使徒們所傳講的福音為根基、為前提的。不僅如此，使徒們所傳的福音，創造了教會，且還在持續的創造（潔淨和更新）。[14]

2.1.4.奧古斯丁的教會觀

奧古斯丁在教會歷史上是一個不能忽略的人物，他的教會觀基本上是居普良的教會觀的延續，他仍然認為教會之外無救恩，使徒的權威要透過主教的職分代代相傳來延續等。[15] 奧古斯丁可謂自使徒以來，古代教會神學思想的集大成者。甚至可以說，他已成為了那個時代的標誌了。後來的西方教會之所以超越東方教會，其主要原因是受他的神學思想影響所致。[16] 他對後世教會的貢獻和影響力，真是無人能敵。正如林榮洪在他的《基督教神學發展史》第一冊“早期教會”一書中所說：“初期教會觀的發展，到了奧古斯丁，獲得了一個綜合性的結論”。[17] 如果是這樣，那他的觀點有何特別之處呢？林榮洪在他的書裡繼續說：

---

[13]鎮明 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017），128.

[14]邁克・何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），856.

[15]路易斯・伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），249.

[16]Williston Walker，基督教會史，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005），281.

[17]榮洪 林，基督教神學發展史：初期教會（香港，中國：中國神學研究院，1995），244.

在奧氏看來，教會是基督的身體，肢體雖多，但身體只有一個。教會的合一是奧氏神學的主題。教會也是聖靈所建立的團契，而聖靈的工作將基督和教會聯繫起來，正如人的靈魂運行在身體之內，聖靈也照樣運行在教會之中，使教會成為一個愛的群體。……真正屬靈的教會唯有上帝知道，這教會并不完全等同地上有形可見的教會，但必然是在其中。奧古斯丁指出有形教會與無形教會的分別，藉此消解教會論中對現實和理想同時肯定而產生的張力。[18]

顯然，教會的合一性和大公性在奧氏的思想里佔有核心位置，還有他對聖靈工作的強調，以及視教會為愛的群體等，這些觀點都是早期教會的基本共識。在聖禮方面，他看聖禮為有形的標記，象征屬靈的實際，聖禮的效能不在于施禮者，而在於上帝的作為。奧氏確定只有洗禮和聖餐算為聖禮，他的聖禮神學被稱為"因功生效"的方式傳達恩典，換言之，禮儀的有效性乃在於基督的聖潔，施禮的人只是基督施恩的工具而已。[19] 可以說，在整個教會歷史上，任何一個要研究教會論的話題，不可能不談論他的思想。正如邁克·霍頓所言："奧古斯丁就教會論的思想留下複雜的遺產給后世"。[20]

2.2.教會標記在早期教會的萌芽狀態

後來，在改教時期馬丁路德和加爾文所強調的"福音的宣講"和"本著福音施行聖禮"，以及幾乎所有改教家們都注重的"教會紀律"，已然成為了改革宗教會的三個標記。這些改教者們和改革宗的神學家們之所以如此認為，除了訴諸聖經

---

[18]Ibid，245.

[19]Roger Olson，基督教神學思想史，翻譯瑞誠 吳（北京，中國：北京大學出版社，2007），281.

[20]邁克·何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），842.

的權威之外，也是能在早期教會歷史中找到其發展軌跡的，就像很多其他的教義在早期教會形成一樣。

2.2.1.早期教會對聖道的宣講與持守

根據現在流傳下來的諸多教父們的講章就可證明，早期教會對講道是十分重視的。講道是從基督開始就形成了一種向會眾傳遞資訊和群體教導的一種模式。[21] 主耶穌在世時，常在會堂里、海邊、船上和山上，甚至在私人的家中教訓人，宣講天國的福音等。可見“聖道”在基督的事奉中是佔據首要位置的，他甚至宣稱說：“祂就是真理”。[22] 改革宗教會所強調的“聖道”就是馬丁路德和加爾文所認定的“對福音的宣講”，而我們卻可從基督的事奉中找到其源頭。使徒的使命、權柄及職分在《使徒行傳》中有清晰的描述和表現。他們是基督的代表與先鋒，他們的教導乃是福音的根基。由於基督信仰源於這個權威性的基礎，所以，凡不以此為根基的，皆是非正統的信仰。正如《革利免一書》說：

> *使徒從主耶穌那裡得到了福音，……又對上帝的道有充足的信心，他們就帶著聖靈所賜的堅定確信向前，傳揚福音。*[23]

任何時代，教會的講台都應當是宣講福音的講台，而福音的內容就是關於天國的，而天國就是關於基督的。根據保羅的教導，福音就是耶穌基督自己。[24] 不僅

---

[21]Mat 5:1-2（中文和合本）.

[22]Jhn 14:6（中文和合本）.

[23]锡木 黄 主编，使徒教父著作，翻譯陈宝婵 高 （北京，中國：生活·讀書·新知三聯書店，2013），34.

[24]Rom 1:2（中文和合本）.

如此，後來的使徒們在他們的事奉中也是效法我們的主在世上時的事奉模式。傳講耶穌基督并祂訂十字架，不僅是保羅事奉的心志，也應當成為歷世歷代傳道人事奉的志向。

為什麼歷代的教會都要強調講道在教會中的重要性及關鍵地位，就是因為這是教會履行福音使命的最基本的方式。不僅如此，在早期教會的崇拜儀式主要就是兩部分，即話語崇拜和聖餐崇拜。[25] 話語崇拜就是以讀經、講道為主；聖餐崇拜就是以聖餐儀式為中心的崇拜。在早期教會，幾乎每個主日的崇拜都是這兩個部分。教父們重中之重的責任就是將使徒傳統傳遞給初信者並且傳講福音。而且，話語和聖餐、洗禮的職事乃是最核心的部分。[26] 顯然，福音的宣講和記念基督的受死乃是教會崇拜的中心。

早期教會那些偉大的殉道者就是為了持守所信的道而愿捨棄自己的生命。這些殉道者可不是寥寥幾人而已，乃是一個龐大的群體，他們的數目超乎人的想象，他們正像基督曾說“凡為我喪掉生命的，必得著生命”。[27] 正如大家所熟知的游斯丁、坡旅甲、伊格那丟、愛任紐等。

早期教會的時期也是各種主要教義產生、爭論、定型的時期，所以，這是一個特別的時期，而這些關鍵的教義都是圍繞使徒們所傳講的福音而展開的。就如，伊格那丟可算后使徒時期一位偉大的教父及殉道者，他雖沒有創立較完整的思想體

---

[25]Bryan Chapell，以基督為中心的敬拜，翻譯梅琦 宋（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2011），21.

[26]D.H.Williams，重拾教父傳統，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2011），115.

[27]Mat16:25（中文和合本）.

系，但他深刻體會到基本教義的重要性。[28] 他對教會的建造付出了畢生的精力，他的許多書信成了我們了解早期教會的寶貴文獻。

在早期教會時期，除了要堅守福音信仰之外，還要為信仰辯護，好讓異教徒也能理解基督信仰。於是，就有一批護教士們開始興起，護教者們不僅向當權者和異教徒陳述基督信仰，並且，他們還將基督教信仰給系統化。這時期所產生的信經，就是對福音內容的系統化處理，也是對信徒系統化的教導，更是對異教徒或敵對者系統化的辯護。對福音的重視，在早期教會雖不是以“標記”的方式來幫助人們去分辨真假教會，但它卻是正統信仰的唯一根基和唯一內容。

2.2.2.早期教會對聖禮的理解

聖禮（Sacraments）一詞源自拉丁文的：“sacramentum”，這字在新約中，是指那些在舊約中未顯明的事（奥秘），不過，後來在基督教的使用中，被賦予了新的意義，特指一切難以理解事物、活動或物件等。[29] 西方教會的使用大概是從特土良開始的。而居普良使用這詞作為一種神聖的盟約。[30] 聖禮在早期教會是被重視的，因它是教會生活的重要部分，但沒有在大公會議中討論過。只不過在使用聖禮這個詞的時候，並不是單指洗禮和聖餐，像特土良甚至將創造之工、道成肉身

[28]J.L.Gonzalez，基督教思想史第一卷，翻譯澤民 陳（南京，中國：譯林出版社，2013），72.

[29]路易斯·伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），262.

[30]榮洪 林，基督教神學發展史：初期教會（香港，中國：宣道出版社，1995），254.

以及基督受難等都稱為聖禮。[31] 早期教會，一般都認為聖禮是上帝所設立的受恩途徑之一，聖禮是崇拜的一部分。[32] 奥古斯丁將聖禮視為屬靈事物的有形標記。[33]

關於洗禮的來源，現已無從查考，但可確定的是，在施洗約翰的年代已被猶太人接納和認同，或許在那時已成為傳統。林榮洪在他的書裡提到："愛色尼派遵守各樣的洗罪禮"。[34] 或許施洗約翰也是沿用當時廣為流傳的儀式而已。但比較明確的是在使徒們的時代，受洗是認信和加入教會的必須禮儀，這已成為當時教會的共同信念。關於洗禮的意義，根據保羅在羅馬書第六章的教導，洗禮主要意義乃是象征與基督的聯合。

自使徒時代以來，在公共聚會中舉行聖餐儀式，一直以來都是被履行的，它已經成為了教會生活和崇拜儀式的一部分了，且是不可缺少的一部分。一般教父都將聖餐視為感恩之祭，《十二使徒遺訓》說："在主自己的日子，讓你們聚集一起，擘餅和稱謝，首先承認你們的過犯，以致你們的獻祭是潔淨的"。[35] 聖餐除了是屬靈的感恩之祭而外，也是一種具體的物質獻祭，因為有餅和酒作為祭物。因此，從第二世紀開始，就有教父從救贖的角度來詮釋聖餐的意義。進入第四世紀

---

[31]路易斯・伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），262.

[32]榮洪 林，基督教神學發展史：初期教會（香港，中國：宣道出版社，1995），227.

[33]Ibid，228.

[34]Ibid.

[35]Ibid，251.

後，聖餐的贖罪意義就淩駕于感恩意義之上，安波羅修認為聖餐是地上的象征，反映天上永恆獻祭的實體。[36]

奧古斯丁認為獻祭是一個外在的神聖標記，是無形祭物的有形聖禮，而聖餐的設立就是為了紀念基督的犧牲。[37] 在奧氏看來，標記與實際之間有一種微妙的關係，兩者既不完全等同，也不可完全分開，物質有形的標記乃是指向那無形的實際。奧氏認為宣告聖禮的話語是極其重要的，若把福音的話語拿走，那就只剩下餅和酒了。奧氏還認為，必須要先成為基督身體上的肢體，才能藉著這聖禮與主相交。[38] 雖然教父們沒有對聖禮神學做系統性的研究和闡述，但到了五世紀已有清楚的輪廓，一方面聖禮是由物質、祝詞和禱告而結合，而另一方面卻是上帝的作為使象征成為實際。[39] 關於洗禮與聖餐在早期教會的重要性及舉行方式等，可參華爾克的《基督教會史》的記載，其中有關於崇拜禮儀方面的敘述：

> *凡要加入教會的必須受洗，凡要受洗的人，必先相信基督真理，誠心度基督徒生活，悔改。在主日有禮拜，也許平日也有禮拜。自使徒之日以至于當時，禮拜大約有兩類：一類包括讀經、講道、唱詩、禱告。另一類為全體會餐，與晚餐聖禮一併舉行。但至游斯丁在羅馬寫辯護文時，會餐之舉已廢去，領聖餐與向全體講道同時舉行，以之為結束禮拜的聖禮。領受聖餐的時候要捐獻，做周濟貧困之用。*[40]

顯然，洗禮和聖餐已成為了當時教會可見的標記，因為只有藉著洗禮才能加入教會群體，只有藉著領受主餐才能算是持續的委身教會。顯然這兩個禮儀都是上

---

[36]Ibid，254.

[37]Ibid，25.

[38]Ibid，249-250.

[39]Ibid，256.

[40]Williston Walker，基督教會史，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005)，66.

帝施恩的管道，而聖禮既是上帝施恩的途徑，那就要對聖禮有解釋。那對聖禮的解釋應依據什麼呢？當然，應當根據使徒們所宣講的福音，如此一來，那聖禮的意義就是被賦予的，且是被福音所賦予的。因為福音是基督教信仰的核心，福音被記載于聖經中，福音就是基督自己，福音就是使徒們所宣講的主題和內容，那有福音的地方就應當有聖禮（洗禮和聖餐）。若說使徒們所宣講的福音產生了教會，那教會所施行的聖禮就是對福音內涵的展示。

2.2.3.早期教會對教會紀律的強調

教會紀律在使徒時代就是被使徒們高度重視和強調的，如保羅在哥林多前書第五章的教導。[41] 使徒約翰在他的書信里的教導。[42] 至於使徒們離世之後的情況，我們可根據一些文獻來了解教父時代有關教會紀律的問題。

在使徒後期教父的著作中，第一部能夠較準確判斷其年代的要算《革利免一書》，也被稱為《致哥林多人前書》，我們在這封信裡第一次看到以使徒統緒（Apostolic Succession）來作為教會聖職權威的根據（44:1-4）。革利免稱這些負責領導教會的為“主教”或長老（44:4-5）。[43]《十二使徒遺訓》是一部在 1875 年才在伊斯坦布爾重被發現的早期教會的著作，1885 年才全部資料出版問世。全

[41]1Co 5:1-13（中文和合本）.

[42]2Jn 9-11（中文和合本）.

[43]革利免，革利免一書，基督教早期文獻選集，翻譯扶雅 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，1995)，32.

書共有十六章，分為三部分，而第三部分的內容實際上就是教規手冊。從《遺訓》可以看出，關於教會組織制度的演變和發展。[44]

在使徒後期教父著作中，《黑馬牧人書》是篇幅最長的，作者在書中最為關心一方面的問題就是關於教會紀律的，就是信徒受洗后犯罪，該怎麼處理的問題。黑馬認為信徒受洗后再犯罪，可以有一次悔改的機會。[45]

羅馬的希坡律托，他在第三世紀初是很受羅馬基督徒敬愛的領袖之一。他的思想最為突出的是道德方面的嚴峻主義，他認為教會不應該赦免犯有殺人罪、通姦罪和叛教罪的信徒，但他卻不反對在教會內發展的懺悔制度。[46] 居普良在他短暫的九年主教生涯中，做了大量的教牧工作，他十分注重信徒的道德和教規方面的問題。他為了處理因逼迫而叛教的信徒，應當以何種方式接納他們回到教會，而專門召開了一次約有 60 位主教出席的會議，他還專門寫了兩篇闡述自己觀點的論文，即《論教會的合一》與《論背教者》。他對背教者的主要觀點是：拒絕補贖者不得赦免；失足者應以餘生來作為補贖；擁有聖職的失足者應該剝奪其職務等。[47]

可見，自使徒時代以來，教會紀律已然成為了教會傳統的一部分了。在教父時期雖然新約正典還在確定中，但使徒們的教導和教會傳統卻在有力的約束著教會，使之保守教會教義上的純潔和道德方面的聖潔。基督教的信仰本質既是啟示性

---

[44]J.L.Gonzalez，基督教思想史：第一卷，翻譯澤民 陳（南京，中國：譯林出版社，2013），59-62.

[45]黑馬，黑馬牧人書，基督教早期文獻選集，翻譯扶雅 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，1995），190.

[46]J.L.Gonzalez，基督教思想史：第一卷，翻譯澤民 陳（南京，中國：譯林出版社，2013），220.

[47]Ibid，228-229.

的，但也是歷史性的，所以，就沒有任何一位基督徒能逃脫傳統的影響。自從教會群體產生以來，就自然產生了傳統，從某個角度來說，傳統已經成了教會信仰的組成部分。[48] 如果將聖經與教會傳統分離開來，那對教父時代的牧者們來說，是不可接受的，因為傳統乃是被包含在古代的信仰法則及信經信條里的。其實，後來宗教改革時期教會所使用的紀律、崇拜儀式以及對教會的治理等，基本上都是有意識地仿效教父時代的模式。可見，早期教會為了維護教會的聖潔，而產生了教會紀律，并付諸實施，這已經是將其視為某種程度的“標記”了。

2.3.四個古典的教會標記

使徒信經是現今普世教會所共同認信的一古老信經，它的歷史可謂源遠流長，雖然無法考證它的作者是誰，以及產生的準確時間，但它在教會歷史上的影響可是有目共睹。信經的產生，首先是來源於早期教父們提出的信仰準則。[49] 像愛任紐、特土良和俄利根等教父所提出的信仰準則就是信經的早期版本，但這些教父們的最原始的信經公式卻是來自主耶穌在馬太福音第二十八章十九節的教導。歷史上最早的信經可能是羅馬教會的洗禮信經，該信經的早期版本可能是問答式的，也是三一式的，是專為洗禮而用的。它不僅在羅馬教會使用，也被其他地方的教會採用，后成為西方教會公認的信經。後來到了第七世紀，才發展成我們現今的版本。

[48]Williams,重拾教父傳統，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2011）,164.

[49]榮洪 林，基督教神學發展史：初期教會（香港，中國：中國神學研究院，1995），86.

[50] 信經在早期教會的產生乃是因為面對教會的問題而制定的，主要是為了護教、抗辯異端；其次是解經指南、崇拜規範、洗禮儀式上作信仰宣告等。在使徒信經里關於教會的表述，主要是“我信聖而公之教會”這句話。顯然，這句表述里清楚而明確的指出了教會的兩個基本屬性，即“聖潔”與“大公”。這兩個屬性乃是本質屬性，而非功能屬性。

尼西亞信經是在公元 325 年的教會會議中制定的。這是康士坦丁大帝當政時期所召開的第一次全國性的大公會議，這次會議在教會歷史上至關重要，此次會議主要是處理當時亞流主義(Arius，256～336)及其理論在教會中造成的分裂。會議的結果就是產生了【尼西亞信經】，這信經不僅在當時維護了教會的統一，而且對後世教會產生了巨大的影響，直到如今，此信經是天主教、東正教和新教共同認信的信條。此次會議還產生了一些重要的關於教會懲戒的律例，以及制定了復活節的日期等。[51]《尼西亞信經》關於對教會的表述，乃是根據：“我信獨一、神聖、大公、使徒的教會”這句話。正如林榮洪在他的《基督教神學發展史》中所言:

> *尼西亞信經宣告教會是獨一的、聖潔的、大公的、使徒的信仰群體，這四個特征適切的描繪了一個理想教會應有的表現，作為教會的屬靈標準。*[52]

這四個特征可說是早期教會的標記。邁克·霍頓說：“教會的合一、聖潔、大公性和使徒性乃是源自我們在基督里，而基督乃是這個身體的頭”。[53]

---

[50]Ibid，88.

[51]Williston Walker，基督教會史，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005），190.

[52]榮洪 林，基督教神學發展史：初期教会（南京，中國：譯林出版社，2013），227.

[53]邁克·何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），854.

2.3.1.教會的合一性

教會的本質是由基督的救贖而決定的，基督的救贖是獨一的，那基督救贖的對象就是獨一的，正如聖經以弗所書四章四節所說："身體只有一個"。歷世歷代的教會都因從上帝那裡領受了同樣的福音，持守同樣的信心，而表明教會是獨一的，也是合一的。

然而，中世紀的羅馬天主教會，卻一直認為只有天主教才是教會合一的基礎，但這個錯誤後來被改教者們糾正。加爾文認為天主教在本質上沒有宣講正確的福音真理，因此，天主教不能成為教會合一的基礎。加爾文的理由是，天主教沒有讓真理在教會做王，反而是以謊言所組成的邪惡行政代替了真道。加爾文說："神的真道是他選民所擁有的印記……哪裡有這記號，那裡就有教會"。[54] 其實，改教家加爾文乃是窮一生之精力來推動教會在主要教義上達成共識，為的就是追求教會的合一。[55] 當然，真正的合一並不會排除聖經認可的"多樣化"的觀念，因此，我們須在次要教義的範疇容忍一定程度的分歧和見解。

邁克・霍頓認為："教會的合一性和大公性是相互依靠的主題"。[56] 他還說："教會在神的道中合一時，教會就是大公的"。[57] 所以，在聖靈藉著聖道和聖禮運作時，教會的"合一性"和"大公性"就顯明了。

---

[54]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013），4.2.2,，1063.

[55]鎮明 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017），136.

[56]邁克・何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），855.

[57]Ibid，842.

教會只有一個，因為使徒們所傳的福音只有一個。[58] 既然教會的合一是由福音內容所決定的，那維護和展現教會合一的最好路徑，就是忠實的傳講使徒們所傳的福音。顯然，我們在此看到早期教會所強調教會的“標記”與後來改教者們所首倡的“宣講福音”有著內在的、且不可分割的聯繫。

2.3.2.教會的聖潔性

早期教會對聖潔的追求，逐漸產生各種運動。除主流的大公教會之外，像孟他努主義、諾洼天派和多納圖派都特別強調教會的聖潔。但為了實現聖潔，一般都是強調信徒的道德，特別是在面臨羅馬帝國大逼迫時期，更是如此。

從信仰的見證來看，信徒的好行為是榮耀上帝的方式，正如主耶穌的教導：“你們的光也當這樣照在人前，叫他們看見你們的好行為，便將榮耀歸給你們在天上的父”。[59] 但從信仰的本質來看，教會的聖潔不是源於信徒道德上的聖潔表現，而是源於救贖我們的三一上帝。“聖潔”在聖經里是“分別”之意。[60] 即被上帝以呼召或救贖的方式從世人中分別出來。教會是一群蒙揀選并與神立約的人所組成的一個新的群體，而這群體就是上帝所呼召和救贖的。既是如此，教會的聖潔屬性就不是自身的表現所決定的，乃是選召她、救贖她、供應她、保護她的那一位上帝所決定的。

---

[58]Gal 1:8-9（中文和合本）.

[59]Mat 5:16（中文和合本）.

[60]Geerhardus Vos，聖經神學——舊約，翻譯保羅 李（香港，中國：天道書樓，2017)，271.

聖經多處經文明示，上帝是聖潔的，上帝是忌邪的。所以，教會的聖潔屬性乃是源於上帝的聖潔屬性，並且是借著基督寶血的買贖而達成的。而且，聖經還宣告，我們在基督里的人已經是聖潔的了，因為神使基督成為了我們的聖潔。[61]

當然，教會的聖潔並非指她現在已經完全了，而是指她在基督里的地位以及與基督之間的聯合，即宣告的乃是基督所做成的救恩的事實，也宣告基督本是聖潔并將祂的聖潔分賜予我們的事實。但信徒在世時應該窮盡一生去追求成聖，即做成得救的工夫。[62] 正如俄利根所說：

> *教會的本質是聖潔的，但存在地上的一天，就難免沾染污穢，但人不應當因此失望，因為教會仍然是向著全然成聖的理想邁進的……。*[63]

教會的聖潔就是藉著對福音——真道的宣講和聖禮的實施來表達的。正如邁克·霍頓所言：“只有福音才會使信徒成為聖潔，只有傳講那福音，以及在洗禮和聖餐中確認那福音，才會在一個黑暗的世界里產生一個光明之城”。[64] 既然教會的聖潔屬性是由福音真道決定的，那維護教會聖潔的最好方法就是宣講聖潔的福音，而“宣講福音”恰恰就是後來改教時期的馬丁路德和加爾文所視為教會的首要標記。

[61] Ibib 1:30.

[62] Phl 2:12（中文和合本）.

[63] 牧谷 楊，使徒信經新釋（台北，台灣：校園書房出版社，1989），175.

[64] 邁克·何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），873.

2.3.3.教會的大公性

教會的大公性，可能是教會最早強調的一個教會特性。教會早期首先使用“大公”乃是為了區別不同地方的教會，但教會的大公性，應該是指教會歷世歷代與世界各地的信徒所相信的信仰準則，即“教義性的大公”。[65] 其實，教會在教義上的大公性，就是指教會所宣講和持守的整全的真理，而不是像一些異端派別只承認部分的真理。[66]“大公”一詞雖然沒有出自新約聖經，但早期教父們用“大公”來表達一種來自新約聖經的觀念，即教會作為一個整體，她是超越地方教會的。當教會與錯誤教導爭辯的時候，“大公”一詞就扮演了正統教會的角色。[67] 原來，教會的大公性涉及了信徒稱義與成聖所必需的事物，它是信仰之全部內容的概括。[68] 對於教父們來說，大公性的標誌存在著一種教義上的聯繫，將我們與過去的教會連接在一起，並且，它有助於維護對福音的忠誠。

後來，到了改教時期，天主教就是使用奧古斯丁之前用來駁斥多納圖派的理論來駁斥更正教，他們以空間範圍的優勢和數量來以“大公教會”自居。但改教者們卻以另一個層面來回應，即時間層面，因為改教者們宣稱，他們的教導與早期教會是有連續性的，他們所傳的福音跟早期教父們乃是一致的，因為他們所傳的福音

[65]牧谷 楊，使徒信經新釋（台北，台灣：校園書房出版社，1989），174.

[66]鎮明 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017），72.

[67]E.P.Clowney，教會，第七章，（电子版），56. https://rtf-usa.com/media/main/book/add/The%20Church.pdf.

[68]Williams，重拾教父傳統，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2011），178.

就是使徒們所傳的福音。既然如此，羅馬天主教已經偏離了福音的正統，怎麼還能自稱是“大公教會”呢？

其實，教會的大公性是基於她的身份，而不是基於她的時間性和空間性。當我們思想她的身份時，就不得不將其聯繫於三一真神，因為，只有從三一上帝那裡才能正確的定位她的身份。簡單的說，教會的大公性就是在宣告教會是屬基督的這個事實。基督是教會的創造者、建造者、買贖者、充滿者、牧者、供應者、掌權者等。然而，教會的大公性對於基督徒來說，乃是必須的，也是寶貴的，因為意味著我們信靠的是基督。正如伊格那丟所言：“哪裡有耶穌基督，那裡就有大公教會。”[69] 因為，唯有福音才是賦予我們屬靈身份的根基，唯有基督的福音才能將我們聯結一起，成為基督的教會。教會的大公性，將歷世歷代的選民連結在一起，每一個時代的每一個地方教會都在基督的救恩和聖靈的團契中相交。

教會的大公性與合一性并不是源自個別人士或某個自稱是教會的團體，而是源於三位一體的神，因為三位一體神所計劃和做成的救恩，在人類歷史中將其實施在祂選民的身上，而這些選民的聯合或聚集就是上帝所救贖的群體——教會。而在實施的過程中就是聖靈使用聖道而創造了教會。[70] 所以，當神的道（福音）被正確宣講的時候，教會就被產生了。教會的合一性和大公性都是源於同樣的真道，即同樣的正典，也是借聖禮來象征教會的合一性和普世性。邁克·霍頓如是說：

> *教會不能生育自己，她是從上頭而生的，正如耶穌在約翰福音第十七章的禱告中承認的，大公教會乃是通過對三一神的正統信仰而聯合在一起，她在聖靈和真理中享*

---

[69]鎮明 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017），68.

[70]邁克·何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），855.

> *受與神的相交。正如這禱告所教導的，這也是教會的聖潔和使徒性的來源……要辨識真正的教會，不是靠特別的教會治理或個人的歸信，而是靠聖道和聖禮。*[71]

教會大公性應是源於聖道的，若沒有認信同樣的聖經正典，就沒有相同的信仰依據；若沒有傳講同樣的福音，就沒有相同的信仰內容；若沒有強調聖靈的工作與聖經真理的合一性，就沒有相同的信仰前提。一言以蔽之，教會的大公性就是救恩真理的準則性和對其應用的普世性。

2.3.4.教會的使徒性

教會的使徒性不是指使徒職位的傳承，而是指根據使徒們職分性的事奉而奠定的信仰的根基，成為了一個明顯的特征或要素之一。因為，使徒的職分首先就具有特殊性和時代性，他們是在基督升天后，代表基督宣講福音的使者，且是被基督親自差派的，並且，聖靈感動他們書寫了新約的正典。初代教會的信徒，都視使徒們的教導為信仰的根基和權威。由於使徒身份的特殊性，他們的教導就自然成為了教會信仰的根基。[72] 只有建基於使徒們所相信并宣講的教義（福音）之上的教會，才能被稱為具有“使徒性”的教會，也才能被視為真教會。使徒乃是一群蒙耶穌呼召的人，他們在傳講福音的聖工上滿有聖靈的能力，他們是福音真理的詮釋者和宣講者，也是初代教會的奠基者。[73]

---

[71]Ibid，856.

[72]Eph2:20（中文和合本）.

[73]鎮明 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017），96.

作為後世教會，就是根據使徒們的職分與他們所書寫的正典來確定教會的使徒性特征。正如邁克・霍頓所言："使徒性是恩賜，不是天生固有的，而是由福音來決定的"。[74] 這明顯與改革時期強調對聖潔福音的傳講是吻合的，使徒們的權柄和能力乃是基督賦予的，而且他們所宣講的福音，本是神的大能，要救一切相信的人。[75] 使徒們的事奉依賴的不是職分本身，他們依賴的是聖靈的大能和從基督所領受的福音，這福音改變了他們的生命，而他們終其一生的使命就是傳講這古舊的福音。他們所書寫的作品（新約）就是記載他們對福音的理解和實踐。邁克・霍頓還說："決定使徒性的，是我們教會與使徒的教導關係，而不是與他們個人或按立的譜系的關係"。[76] 既然我們的救恩是從神領受的，白白得到的，那教會的使徒性就應當也是上帝的恩賜，而不是按使徒的個人性的影響力和教會聖職的按立譜系來決定。

歸根結底，還是由聖道來決定的，邁克・霍頓還說："至高主權的道總是能挑戰一個教會機構所宣稱的大公性、聖潔性或使徒性，甚至使之無效"。[77] 一般而言，東正教和天主教都將教會的使徒性和使徒的職分等同起來，而更正教會則將聖靈的同在以及使徒性的職分并對聖潔福音的傳講和正確施行聖禮畫上等號。[78] 簡言

---

[74]邁克・何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），879.

[75]Rom 1:16（中文和合本）.

[76]邁克・何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），880.

[77]Ibid.

[78]Ibid，881.

之，教會的使徒性就等同于改教家們所提出的對基督福音的使徒性宣講。但使徒性宣講不是指宣講的形式，乃是指宣講的內容。

2.4. 中世紀時期教會觀的偏差

自十七世紀以來，人們開始使用“中世紀”一詞來指稱歐洲歷史上的一段特別時期。從教會史來看，中世紀一般可分為三個階段，第一階段稱為早期中世紀（692-1073）；第二階段稱為中世紀的全盛時期（1073-1294）；第三階段稱為中世紀晚期（1294-1517）。[79]

將神學系統化的研究成了中世紀神學研究的一部分，如此，就導致複雜而細緻的神學系統出現，阿奎那的《神學總論》就是其最佳說明。阿奎那的教會觀雖不是系統性論述的，但仍可從他的作品中搜索整理而得，他認為教會乃是信徒實踐信仰的場所。[80] 這是從功能性來論述教會，且是從信徒表達或實踐信仰的角度來闡述的。中世紀的神學家們關於討論教會論方面并無大的發展和貢獻，但教會在中世紀時期卻發展成一個組織嚴密、階層分明的龐大機構，他們的支撐點基本是來源于奧古斯丁和居普良的神學思想。[81] 雖然大部分中世紀初的神學不過是在重複奧古斯丁的觀點，然而將奧氏的思想深化及系統化乃是不容易的。比較典型的著作就是倫巴都（Lombardy）的《四部語錄》了，此書主要是輯錄奧古斯丁的語句，然後加上自

---

[79]J.Bihlmeyer，中世紀教會史，翻譯立柏 雷（北京，中國：宗教文化出版社，2014），1-5.

[80]榮洪 林，基督教神學發展史：中世紀教會（南京，中國：譯林出版社，2013），309.

[81]路易斯・伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），251.

己的評論。另外，教會將外在的禮儀賦予過於誇大的重要性。除此之外，聖禮神學在這期間有相當大的發展，包括對聖禮的定義、數目及相關細節上等。

2.4.1.偏離聖經的階級制度

在四至五世紀時期，產生了一個奇怪的觀念，就是基督已經把超越其他使徒的最高權柄賜給了彼得，而彼得就是羅馬的第一任主教，並且傳說這權柄的繼承者就是帝國首都的歷任主教。後來，他們根據舊約時代的祭司制度而發展了聖職制度，以此強化主教的權柄，主教們的事奉就如同祭司們在聖壇前的事奉一樣，主教們的工作主要就是講道、主持聖禮及行使“鑰匙”權。不但教會的權柄都集中在主教們身上，而且在眾位主教中，又將羅馬的主教置於眾主教之首。這就是教皇制的產生。第一位教皇貴格利一世（Gregory I），成為了中古時期與中世紀時期連接的橋樑。他是奧古斯丁的學生，并從奧氏吸收了深邃的神學思想，身為第一位教皇，他鞏固了羅馬主教的權威，強調教會是教義方面的唯一權威。無疑，他在這方面為中世紀的發展做了很好的鋪墊。當進入八世記時，在西方教會幾乎沒有人否認教皇的權柄和合法性了。[82] 長久以來，教會不在被視作信徒的團體，教會已經變成了一個層級分明的統治組織了，而且，教皇成了全體教會之首。另一個隨之發展而來的思想，就是將現今的有形教會等同于神的國度。由於將教會等同于神的國，教會逐漸更多關心的就是政治，而不是救恩了。[83]

---

[82]榮洪 林，基督教神學發展史：中世紀教會（南京，中國：譯林出版社，2013），44.

[83]路易斯·伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），251.

十三世紀後期，羅馬教廷的勢力日漸衰弱，進入十四世紀後，教皇波尼法修八氏（Bonifatius）希望挽回局面，於是發表了教諭，聲稱教會是“獨一、神聖、大公和使徒性的”，以此強調教皇是教會的最高領袖，屬世的權柄必須服從屬靈的權柄等。[84] 但顯然大勢已去，已無力回天了。

2.4.2.畸形臃肿的聖禮神学

在中世紀長達一千多年的教會歷史中，關於聖禮的分歧主要是聖禮的數目和對聖餐的爭議。在數目方面，各人意見不同，少則五種，多則達到三十多種，但第一個提出七項聖禮的人是蘭巴德的彼得（Peter the Lombard），後來在 1439 年的弗勞倫斯會議上被正式採納。[85] 這七項聖禮就是：洗禮、堅信禮、聖餐禮、補贖禮、聖職禮、婚禮及臨終抹油禮。

在八世紀關於使用無酵餅的一場爭論，使得西方教會在聖餐中使用標準的聖餅片。[86] 在第九世紀的拉特蘭努（Ratramnus）是少數將餅與酒視為象征的，不過，他的著作後來受到譴責。[87] 在十一世紀的時候，越來越多的人相信在聖餐中，標記本身就是它所象征的實體，後來貝倫加爾對“實在論”的否定就觸發了更多的

---

[84]榮洪 林，基督教神學發展史：中世纪教会（南京，中國：譯林出版社，2013），381.

[85]路易斯·伯克富，基督教教義史，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），262.

[86]理 陶，基督教兩千年史，翻譯伯明 李、牧野 林(香港，中國：海天書樓，1997)，265.

[87]Ibid.

解釋，就產生了“化質說”，而化質說在 1215 年的第四次拉特蘭會議上被納入正統。[88]

中世紀教會另外一個關於聖禮的分歧是笏哥（Hugh of St Victor）與彼得·倫巴都（Peter the Lombard）之間的，笏哥他生長于十二世紀，他最重要的著作是《基督教信仰的聖禮》，他對奧古斯丁的聖禮觀作出修訂，他提出：“聖禮是可被感官接觸的物質元素，透過相似性、設立和聖化去再現、表征、並盛載一些看不見及屬靈的恩典”。[89] 我們再來看彼得·倫巴都在他的著作《四部語錄》中發表了與笏哥不同的觀點，他說：

> *聖禮與其所表征的事物有相似的地方。……假如某事是上帝不可見的恩典的記號，具備其形象並作為起因，它就可以被正確地視為聖禮。因此，聖禮的設立也是為了使人成聖。*[90]

倫巴都的觀點相比笏哥而言，就是沒有提到物質元素，但整個天主教卻是以他的觀點作為定論。而中世紀經院神學的代表人物阿奎那也認為聖禮是使人成聖的一個標記，因為人的成聖還需要恩典，而聖禮就是上帝賜下恩典的途徑。他說：“無論何人領受了真正的聖禮，就獲得恩典，這恩典不是從外面的標記而來，乃是從上帝而來”。[91] 他將聖禮劃分成兩個部分，即物質和形式，物質就是水、酒和餅等，但形式就是祝聖的話語。阿奎那將聖餐視為基督道成肉身的延續，是基督苦難的重演。信徒可以藉著領受聖餐與基督聯合，并分嘗他受苦的成果。因他重視聖餐

---

[88] Ibid.

[89] A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），174.

[90] Ibid.

[91] 榮洪 林，基督教神學發展史：中世紀教會（南京，中國：譯林出版社，2013），311.

禮之故，他提議信徒每天都領受聖餐。[92] 倫巴都和阿奎那都主張：“聖禮只要舉行，就能賜予恩典（因功生效）”。[93]

在十二世紀時，不少信徒因怕濫用聖餐的酒，於是拒絕領杯，到了十三世紀，只領受餅而不領受杯，就已經相當的普遍了。主后 1215 年的第四次拉特會議將“變質說”定為了公認的教義，而阿奎那卻將這觀念加以發揮。他強調基督真實的臨在聖餐里，且認為說明基督的臨在，變質乃是唯一的方式。但他認為在變質的過程中，餅和酒的物質性仍在，只是它們的本質因基督的臨在而改變了。他還強調基督的臨在不是感官或理性可以體會的，乃是信心的體驗。[94]

顯然，中世紀的教會觀仍是以早期教父們的觀點為基礎來發展和擴張的，阿奎那不愧是中世紀的經院神學的集大成者，他的教會觀也代表了那個時代的立場。聖禮神學的發展是教會在整個中世紀時期最具有突破性和變革性的發展，可惜，這樣的發展不是朝著合乎聖經、榮耀上帝的方向去發展，而是為著當時龐大的教會組織而服務的。聖禮一旦被施禮者當作統治或控制信眾的工具，那在受禮者一方也自然是將其當作為實現某種期望或為避免某種苦難的工具。正是為此，後來的改教家們所提出的真教會標記之一“按著福音施行聖禮”，就是對中世紀天主教聖禮觀的修正。

[92]Ibid.

[93]理 陶，基督教兩千年史，翻譯伯明 李、牧野 林(香港，中國：海天書樓，1997)，265.

[94]Ibid，312.

2.4.3. 名不符實的教會標記

如果說中世紀時期的羅馬天主教還承認教會的標記的話，那就是對《尼西亞信經》里所表述的四個古典標記的複述而已。不論是教皇波尼法修八氏，還是阿奎那皆是如此。阿奎那認為教會有四個標記，即合一、聖潔、普世和堅固，他的普世性相當於大公性。教會的大公性包括教義性、空間性和時間性，但他論述空間領域時加入了煉獄，而在論述時間領域時則是從亞伯開始算，而不是從亞當算起。他說的“堅固”，其實就是傳統認為的“使徒性”，他強調教會的根基乃是耶穌基督，其次是以彼得為首的眾位使徒。[95] 雖然，他還堅持複述《尼西亞信經》里的四個標記，但對這四個標記的解釋上，卻加入了一些後期來自傳統的觀點。可見，中世紀時期的“教會標記”是有名無實。

[95] 榮洪 林，基督教神學發展史：中世纪教会（南京，中國：譯林出版社，2013），310.

第三章

真教會標記的提出

“真教會的標記”，現今成為了持守改革宗信仰（加爾文主義）的教會群體共同認可的真理。雖在早期教會的教父時代有強調教會的純潔，也在信經（特別是尼西亞信經）中描述教會的屬性或特征，但卻不像改教時期改教家們提出的明確和界定的清晰。在改教運動之後，也只有持守加爾文主義信仰立場的教會群體才會重視和強調標記的重要性和必要性。為何在改革宗教會中如此強調標記的重要性？若要從歷史的角度來回答這個問題，首先就得了解改教家們在什麼樣的背景下提出“標記”，再去了解他們提出“標記”的必要性，及其希望實現的目的。

3.1.“標記”的提出是時代使然

3.1.1.改革運動的歷史使命

宗教改革是教會歷史中的一個重要轉捩點，這是一個劃時代的運動。作為一場歷史性的運動，現已離我們遠去，但不可忘記的是，這個運動成為了西方文明史上一個至關重要的時期，不僅如此，這場運動對基督的教會所產生的影響乃是經久不衰的。我們通常以 1517 年馬丁路德提出的【九十五條論綱】為改革運動的起

源，而以 1648 年簽訂【威斯特伐利亞和約】為改教運動的結束，這個和約象征著一個時代的結束。[1] 改教運動對當時的歐洲產生的影響是多方面的，除教會之外還包括經濟、政治、教育等多個領域。改教運動最深遠的意義就在於向中古的神學體系宣戰，因此，史學家大都以改教運動為現代史的開端。[2]

該運動不僅是拆毀，它也是建造；它不僅指出當時羅馬天主教的錯誤，更是重尋教會的古老傳統和重建信仰的根基。改教運動使人們在新的環境里，重新宣佈和實踐基督信仰。從上帝的角度來看，宗教改革運動根本上是一場由上帝主權引導的屬靈運動，但若從人和世界的角度來看，好像是一系列的偶發事件。因為第一代的改教者們從沒有系統性的、策略性的進行一場轟轟烈烈的改革運動。不過，改教者們在與天主教的交鋒中，更多發現天主教教會論的錯謬，也就重建或重現更正教的教會論。改教先驅威克裡夫給教會的定義就是典型的反教廷主義，他認為教會應該是被揀選之人的群體。後來的胡斯卻將重點放在佈道和對聖經的學習上，他們二位的共同點乃是求助於不可見的教會，並抬高聖經的地位，將其作為評判教義的唯一標準。[3] 在宗教改革運動中所強調的，基督教會就是由聖徒組成的團契以及聆聽上帝的道的人所組成的群體。既是如此，教會就應當成為根據上帝的道不斷更新的教會。顯然，宗教改革運動已經改寫了教會歷史，此乃大勢所趨，不可逆轉。如此，有別于羅馬天主教而又建基於早期教會的教會論就將脫穎而出，改教家們所構

---

[1]布魯斯・雪萊，基督教會史，翻譯平 劉（北京，中國：北京大學出版社，2004），344.

[2]達心 余，基督教發展史新釋（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2002），105.

[3]蒂莫西・喬治，改教家的神學思想，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2009），22-23.

建的教會論，不僅在歷史上有跡可循，更為重要的乃深深扎根于聖經的。改革宗真教會標記的產生就是在這樣的大時代背景下催生的。

3.1.2.與羅馬教會劃清界限

人們常用衰退、沒落等消極詞彙來描繪中世紀後期，在這時期，歐洲流行著一種對苦難與死亡的焦慮，而改教家們的神學就是對那個時代的特殊焦慮所作出的特殊反應。中世紀後期的不安情緒並不是宗教改革爆發的原因，但一定是其發生的前提條件。在中世紀後期，若要根除教會中的各項腐敗，就有必要重新理解教會所宣信的“福音”，並以此為根基給教會一個正確的定義。

宗教改革對天主教的衝擊是始料未及的，這個運動在本質上是宗教性的或說神學性的，而不是一些人們所認為是政治性和道德性的，因為它是由一個屬靈及神學的覺醒所引發的。[4] 正如麥格夫（Alister E.McGrath）所言：“宗教改革運動試圖帶領西方教會的信仰系統、道德生活及教會架構回歸更加強調聖經的基礎”。[5] 據此而言，改革運動就是一個回歸本源的運動，在這點上，唐崇榮和麥格夫是相同的觀點，唐崇榮說：“宗教改革運動是完全被神的靈感動、以神的道為根基，以榮耀神為目的而展開的，改教家們的心志就是要回到神的面前”。[6] 唐崇榮強調改革運動是以神的道為根基的，因為神的道就是上帝的啟示，使徒們所堅守、教父們

---

[4]家麟 梁，基督教會史略（香港，中國：天道書樓，1998），173.

[5]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），193.

[6]崇榮 唐，歸正運動回顧與前瞻（台北，台灣：歸正福音國際有限公司，2009），144.

所傳承下來的信仰。如此一來，改革就必然是全方位的，是系統性的，是整體性的。這樣，對羅馬天主教就不僅僅是威脅而已，乃是致命的打擊。

然而，羅馬天主教在經歷這一場兇猛的改教運動之後，於是，痛定思痛，就在內部實行了深化改革。教皇保羅三世即位不久，便推動了一系列的改革。天主教的更新運動大致從四方面進行：第一，他們使中古時代的敬虔模式甦醒過來；第二，天主教的領袖們開始對傳統的神學體系進行重大檢討；第三，天主教與基督教的人文主義攜手合力發展文化；第四，天主教內部興起宣教的熱忱。[7] 其實，羅馬天主教內部的改革是既守亦攻的策略，它的改革對內產生了復興，對外帶來了擴張，天主教仍然誓死捍衛中世紀的神學立場和教皇的絕對權威，這無疑是對新教的威脅。

然而，新教團體在面對這樣的威脅時，卻更加積極地建立和鞏固既合乎聖經又源於早期教會的正統教義，幫助信徒們理解正統教義和指出天主教的錯謬，就是很有必要的。正如梁家麟所言：

> *改教運動最大的意義，就是使基督教信仰回復它原來的單純與直接的狀態，將人與上帝之間由宗教所造成的一切隔閡除去，讓每個人都能自由地來到上帝面前。*[8]

相對於天主教，新教信仰更注重個人對靈命生活的敬虔追求、聖潔生活的體現、全人敬拜的落實、普世福音的傳揚、社會文化的更新。那第一、二代改教家們所提的“教會標記”，乃是保護新教會眾不再繼續受天主教愚弄的有效措施之一。

[7]達心 余，基督教發展史新釋（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2002），102.

[8]家麟 梁，基督教會史略（香港，中國：天道書樓，1998），207.

3.1.3.區別不同的新教團體

以馬丁路德為代表的信義宗改革運動原本是學術性的運動，后轉變為教會與社會的改革。當路德的《九十五條論綱》引起騷動之際，選候弗德烈選擇站在路德一邊，他對路德的保護，也間接的影響了改革運動。另外，與路德同屬奧古斯丁修會的布塞爾也宣告支持路德，這一切就成了路德的支援。改教運動也是步履蹣跚，舉步維艱，甚至在運動初期，連公共敬拜的方式都沒有任何改變，例如，英國直到跟羅馬天主教決裂十五年之後，才開始使用英語举行崇拜。還有許多方面，如教會法庭、奉獻體系等都沒有改變，表面看來，仍一如往常。

而激進的重洗派是一群對慈運理不滿的人而分裂出來的一個派系。主要代表人物是格列伯（Grebel）,格列伯等人把“唯獨聖經”的原則推向極端，主張基督徒只應奉行聖經明顯教導的事情。[9] 他們堅持的是嚴格的聖經至上主義（Biblicism），並且反對教會與世俗政府之間建立任何關係。他們認為嬰兒洗禮沒有聖經根據，並對成人再次施行洗禮，於是，人們就稱他們為重洗派。

除此之外，還有一個新的改教團體就是英國的聖公會，這是以王權對抗教權的方式進行改革。可以說，英格蘭的國王亨利八世為了他的婚姻和權力，所以，他反抗教皇。甚至在與羅馬決裂之後，亨利八世仍然在堅持天主教的教義，因為，他的目標是要在自己的國土上建立一個效忠于自己的天主教會。相對於信義宗的改革，改革宗的改革卻是起源于教會的道德與崇拜。[10] 一般認為，改革宗教會以加爾

---

[9]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），199.

[10]Ibib，193.

文為代表人物，加爾文乃是出身于人文主義者的背景。一般而言，改革宗神學接受路德的大部分主張，但比路德派神學更堅持社會和政治生活的改革。[11] 加爾文在改教者裡，基本上是屬於保守派，也是比較平衡和溫和的，除強調聖經的權威之外，教會的政治層面，他根據聖經強調集體領導，而非天主教的一人獨攬大權。但對聖經的教導和講解才是加爾文更為看重的，特別在論及崇拜時，他將講道視為崇拜的重心。[12] 在這個基礎上，加爾文繼續強調崇拜禮儀的從簡，在崇拜中僅次於講道的就要算聖禮了。加爾文也注重教會紀律，他說：“根據主的話語懲罰人的罪，就是維護教會的健康、秩序以及合一的最好方法。”[13]

這樣看來，改革運動雖然擺脫了羅馬天主教的禁錮和束縛，但不同的新教團體又不能達成一致的觀點，在這樣的局勢下，改革宗的團體就提出“真教會標記”來作為判斷的依據，如此，不僅將幾個不同的團體有所分別，更是為後世教會提供了一個基本的參考。

---

[11]J.L.Gonzalez，教會歷史要點指南，翻譯宏志 胡（新北，台灣：聖經資源中心，2011），113.

[12]家麟 梁，基督教會史略（香港，中國：天道書樓，1998），228.

[13]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013），1262.

3.2. “標記”的提出是教會所需

3.2.1.再思教會的屬性

真教會標記的提出不僅是區別于羅馬天主教和其他新教派別，更為重要的乃是再次思考教會的屬性。教會的本質屬性是什麼？她的根本使命又是什麼？皆可通過“標記”而給以界定。因為改教家們所強調的“聖道”或“福音”，不僅是在重複教父時代的經典教義，而且，他們還對其進行補充，因為早期教會那段歷史畢竟是各種主要的神學教義產生、爭辯及形成的時期，但改教家們在面臨羅馬天主教對純正教義的各種謬解、偏離、背叛等時，就有必要對整個信仰體系做整體性修正和充實。

改教神學的持久影響力乃在於，它挑戰教會要恭敬的聆聽和順從上帝在基督里的啟示，包括上帝所說的和所做的。其實，教會唯獨出於福音。[14] 因為教會是由神的道所創造的。[15] 神的道（福音）不僅是教會產生的源頭，還是教會持續存在及運作發展的根基。因為被傳講的聖言不僅創造基督徒的生命；它還維持這生命並使它成長。[16] 教會不僅是由福音真理而產生，她也是為福音真理而存在。教會是福音

---

[14]Mark Dever，教会——让人看得见的福音，翻譯震宇 徐（電子版，2018 年 1 月），1. https://cn.9marks.org/toolkit/the-church-book/.

[15]邁克·何頓，基督徒的信仰：天路客的系統神學，麥種翻譯小組（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2016），759.

[16]Mark Dever，教会——让人看得见的福音，翻譯震宇 徐（電子版，2018 年 1 月），6. https://cn.9marks.org/toolkit/the-church-book/.

真理的受託者、解釋者和傳揚者。[17] 錯誤的教會論教導和做法會令福音變得模糊，而正確的教會論教導和做法則會令福音變得清晰。教會就是看得見的福音。[18] 麥格夫對宗教改革運動有如下的評述 ：

> *主流的宗教改革運動並非涉及一個新的基督教傳統的建立，而是要更新和修正當時的傳統。改教家路德和加爾文均主張基督教神學最終應建基于聖經之上，因此回歸聖經并以聖經作為神學最原初及最具批判性的來源實乃刻不容緩的事情。'唯獨聖經'這口號已成為改教家的特色，表達了他們將聖經視為基督教神學唯一必備及足夠的來源之信念。*[19]

可見高舉聖經權威、篤信聖經真理、回歸聖經聖道乃是宗教改革者們的共同前提和宗旨。認定傳講福音真理為真教會的首要標記，就是對教會屬性的反思。

3.2.2.重申教會的使命

聖經的權威被確定，講解神的道成為牧者主要的責任，這兩點後來成為了新教的重要標識。[20] 雖然改教運動所產生的新教群體不止一個，但他們之間最為一致的就是確立聖經的權威，無論是教會的教義、治理、敬拜禮儀、福音使命等皆是根據聖經來確定和指引的。宣講福音就是教會最根本的使命，父神差派基督來到地上，為的是拯救罪人，但他大部分的時間是在宣講天國的福音，因為人若不根據基督所講的福音來理解基督的受死與復活，那人就無法正確理解基督的救恩。而且，

---

[17]Rienk Bouke Kuiper，基督榮耀的身體，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗出版公司，2009），56.

[18]Mark Dever，教会——让人看得见的福音，翻譯震宇 徐（電子版，2018 年 1 月），3.

[19]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），204.

[20]達心 余，基督教發展史新釋（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2002），108.

祂在帶領門徒們傳道的途中，曾多次提到祂的受死與復活。顯然，基督的使命就是傳講福音的使命，而祂委任教會的使命就是祂的使命的延續。[21] 那對基督的教會來說，向普世宣教（宣揚福音）不是一種可以選擇的活動。宣教表達了基督來到世界的目的以及祂差派我們進入世界的目的。教會的根本使命就是在宣教中以行動為神的恩典作見證。[22]

改教者們將傳揚和宣講基督的福音視為真教會的首要標記或第一標記，就是明確表達了教會的使命。但教會傳講福音不是單針對還未歸信者，因為已經歸信的人在成聖的道路上仍需要福音真理，只有神的道能使信徒成聖。[23] 那在教會中講解聖經或宣講福音就顯得至關重要，而教會裡的所謂聖職人員，其主要職責自然就是本著聖經宣講基督的福音。教會的獨特使命就是傳講神的道，那另外兩個“標記”就是印證和履行神的道。

早期教會界定的四個屬性，在過去幾百年間常常被兩個教會的“標記”所取代。就是對神話語正確的傳講，以及對聖禮的正確施行。因為這兩個標誌已經包含了教會的創立和延續。每個地方教會是通過正確地傳講聖道而產生的，同樣，每個地方教會也是通過正確地施行聖禮而得以維持的。當教會舉行聖禮時，就是對基督的教導的順服，而且，當他們這樣做的時候，就是在展現基督的受死和復活。[24]

---

[21]Mat28:19-20（中文和合本）.

[22]E.P.Clowney，教會——基督教神學綱要（電子版 PDF），98-99. https://rtf-usa.com/media/main/book/add/The%20Church.pdf.

[23]Jhn17:17（中文和合本）.

[24]狄马可，教会——让人看得见的福音，翻譯震宇 徐（電子版，2018 年 1 月），47. https://cn.9marks.org/toolkit/the-church-book/.

同樣，教會的懲戒也是對福音的見證。謹慎地執行懲戒意味著將教會從這世界分別出來，並通過這樣的方式定義和展示了福音。[25] 沒有執行懲戒的教會，至少增加了信徒跟隨基督的難度，也增加了牧者們牧養的難度。因為傳福音和懲戒就是天國的兩把鑰匙，而且，這兩把鑰匙是一起使用的。

3.2.3.重塑教會的形象

在早期教會，使徒教父和护教士们都視教会為“圣徒的团契”。但後來，教会在与异端以及分裂主义交鋒時，教會逐渐意識到需要藉著一些外在的特征來区别基督的教会与异端。比如，爱任纽在面對诺斯底主义异端时，首先提出了“使徒統緒”的概念。然而，也在这个过程中，由于反对异端和分裂主义的实际需要，教会越来越看重其外在组织形式。这些对教会外在组织的强调，在西方教会最终被奥古斯丁完全继承，并藉着他的影响力而逐渐成为西方教会的主流传统。

後來，奥古斯丁因為與一些小教派的爭論，特别是与多纳徒主义的交戰中，他就越来越强调外在的、有形的大公教会。奥氏幾乎完全接受这一有形大公教会所体现的圣礼主义、弥撒的献祭特征、教阶体制等。并将其系统化，而這些奥氏的遺產就成為后來天主教对于“教会论”的认识。[26]

那改教運動就必須得思考一個問題，真正的教會應當是什麼樣的？而改教家們就是致力於重尋教會的真面目，就是早期教會借尼西亞信經所表述的：“獨一、

---

[25]Ibid，14.

[26]大牛，改教家當年錯了嗎？——十六世紀更正教與天主教分離的實質內涵，教會期刊，第65期，（2017年5月）https://www.churchchina.org/archives/170502.html.

神聖、大公、使徒的教會”。因為那真教會的形象在中世紀後期已經是面目全非、有名無實了。在改教家們看來，脫離羅馬天主教并不是破壞教會的合一，也不算分裂教會，而是要恢復教會原有的形象。因為宗教改革的精神，就是使教會重新站在福音真理的基礎上。[27] 加爾文特別看重神在地上所設立的有形教會，他在《基督教要義》里曾說道：

> *既然我們要討論有形的教會，那麼“母親”這稱呼能使我們了解有形的教會對我們有多重要。除非這母親懷我們、生我們、餵養我們，并關懷和引領我們，直到我們脫去這必死的肉體，成為和天使一樣，否則，我們無法得生命。*[28]

這有形教會扮演母親的角色，就是以福音為根基的。加爾文所要強調的就是有形教會對信徒的功能，即屬靈的生產、養育和教導，但真正能使罪人重生的是神的道，能使信徒成聖的也是神的道，那正確地傳講神的話語是教會的中心，也是教會的基礎和核心。

所以，改教家們所提出：“真教會的標記”，就是為要使教會成為基督所喜悅的教會；使教會成為聖經所形容的教會；使教會成為使徒及教父們所界定的教會；使教會成為宣講福音、施行聖禮及執行紀律的教會。

---

[27]鎮民 方，捕捉教會的記號：從古典到現代（香港，中國：浸信會出版社，2017）,128.

[28]約翰·加爾文，基督教要義，卷四，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活·讀書·新知三聯書店，2013），1032.

3.3.加爾文所提之“標記”

相比馬丁路德和慈運理而言，加爾文算是第二代的改教家，但從他的影響力和對後世教會的貢獻來看，他不遜色于任何一位改教家，甚至只有過之，而無不及。

3.3.1.加爾文生平簡介

加爾文於 1509 年出生於距巴黎約五十八英里的一個叫諾陽的小鎮，他在巴黎大學里學習了拉丁文以及哲學與辯證學的課程，并在此結交了不少有名望的人，後來又在奧爾良大學學習法律，但他本人陶醉于人文主義，在他父親去世后，他又去法蘭西學院學習了希臘文和希伯來文。可見，他在接觸改教運動之前是一個地道的人文主義者，因此，他具有縝密的邏輯思維，他的論述條理清晰，是一個組織力極強的奇才。他原本有志于學術研究，但因一次皈依信仰的特殊經歷，使他更傾向于投身改教運動。關於他的歸信經歷，其中的詳情不得而知，但其經驗的中心乃是藉著聖經聽見了上帝的聲音，因而得知上帝的旨意必須順從。[29]

1536 年逃亡到巴塞爾的加爾文，第一次出版了他那後來聞名于世的經典大作《基督教要義》的雛形版，這本小書使這位年輕人幾乎一夜之間聞名于整個歐洲，這本小書在當時是對新教教義闡述得最清晰、最有邏輯性和最具有可讀性的一本。然而，加爾文寫這本小書的宗旨和目的乃是向法王法蘭西斯一世為新教的信仰

---

[29]Williston Walker，基督教會史 ，翻譯受靈 謝（香港，中國：基督教文藝出版社，2005），610.

辯護，他的書序就是寫給法王的一封信，此信寫得雅緻莊嚴，對新教的信仰立場作強有力的說明和辯護。他的神學思想主要都陳述于《基督教要義》里。他雖是人文主義者，但他的神學思想主要還是受到馬丁路德的影響，有人認為他的改教理念基本上是建立在路德和布塞爾的基礎上。[30]

3.3.2.加爾文教會觀概述

通常認為，加爾文是第二代的改教家，那他就必然受到第一代改教家的影響，馬丁路德與慈運理的教會觀基本上是一致的，除了聖餐的觀點之外。而他們的教會觀基本上也都是源於奧古斯丁。而慈運理特別強調上帝的揀選，即由上帝所揀選的信眾所組成的群體，還有教會的有形與無形等主要的概念。他認為普世性的教會是跨越時空的在基督裡聯合的群體，那是聖靈所召聚的，是上帝眼中的教會。跟普世性教會相對的就是地方性教會，他認為地方性教會當中應當有福音信息的傳講、聖禮及教會紀律的執行。

加爾文在關於教會論方面，在他的《基督教要義》卷四的內容，幾乎都是在論述教會方面的真理，除了最後一章是論政府之外。他認為“教會”一詞乃指一切人類有史以來曾在世上活過的選民，因此，教會是無形的。但他強調這個無形教會的選民乃是聚集在有形的教會內。無形的真教會只有一個，這乃是神眼中的教會，是不可見的，但外在有形的教會是人眼中的教會，乃是可見的。只有當我們認識到

---

[30]E.H.Klotsche，基督教教義史，翻譯加恩 胡（台北，台灣：中華福音神學院，2002），315.

他從來沒有放鬆可見與不可見之間的張力，我們才能明白他所賦予教會的意義和特點。他還強調可見的教會對信徒而言，就是信徒的母親，因神喜悅將祂的兒女們呼召到教會的懷中。他說：“除非這母親懷我們、生我們、喂我們，并關懷和引領我們，直到我們脫去這必死的肉體，成為和天使一樣，否則，我們無法得生命”。[31]

對加爾文來說，可見的教會不僅是信徒的母親，還是信徒的學校，且是一個永遠無法畢業的學校。他認為信徒在成聖的道路上需要不斷的被教導和指導。在關於教會的牧養和治理，他認為在教會設立牧師的重要性，僅次於接受純正的教義。因為在教會中，他最為看重和強調的就是講道，而講道乃是由合法的牧師來履行的。[32]

3.3.3.加爾文對“標記”的闡述

而所有宣稱是教會的有形教會并不一定都是真教會，如何確定一間有形的地方教會為真教會呢？加爾文明確提出的乃是：聖道的宣揚和聖禮的施行。他在《基督教要義》里這樣寫道：

> *基督的啟示幫助我們看見真教會的面貌。我們在哪裡看見傳講和聽從神純正的道、根據基督的吩咐施行聖禮，我們就不可懷疑，那正是神的教會。……然而，為了確定我們確實明白何為真教會，我們必須如此逐步思想：普世教會是從各國聚集的一*

[31]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013)，1032.

[32]蒂莫西・喬治，改教家的神學思想，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2009)，218.

大群人，他們雖然分散在許多不同的地方，卻在神獨一無二的真道上合而為一，並且這真道也決定誰歸屬教會。[33]

加爾文在下文接著說：“若她傳神純正的真道并尊榮這真道，也正當地施行聖禮，我們就無疑當視之為真教會”。[34] 很明顯加爾文特別強調的就是聖道和聖禮。他在《基督教要義》的第一版就討論了關於教會論的教義，在教會的“某些確定的標記”當中包括了“生命的榜樣”這項在內，但在後來的版本里，則將重點放在了聖道的宣講和聖禮的施行上了。[35] 這表明他早期缺乏對教會管理的經驗，而後期教會觀的成熟極有可能是受到布塞珥的影響。就如教會的有形與無形以及教會的四種職分都有可能是來自布塞珥。但他們之間也有觀點不一致的地方，就如他們兩人都認為教會的紀律很重要，但布塞珥視之為教會不可缺少的標記，而加爾文卻並未採納。加爾文之所以不採納，因他認為教會紀律是屬於教會行政的事，而非教會本質或屬性的事。[36] 而且，對教會紀律的重視，布賽珥應是在加爾文之先提出。

加爾文將聖道和聖禮定為教會的特征或標記，對後世教會的影響是巨大的。但在改教家中提出注重聖經的宣講和聖禮的施行來看，他并不是改教家中的第一人，因為依照路德的觀點來看，教會是聖徒間的相通，是上帝純粹的道得以宣講以及基督所設立的聖禮得以施行的地方。[37] 路德強調，上帝的道才是扮演教會核心的

---

[33]約翰·加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活·讀書·新知三聯書店，2013），1039.

[34]Ibid.

[35]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），254.

[36]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），228.

[37]E.H.Klotsche，基督教教義史，翻譯加恩 胡（台北，台灣：中華福音神學院，2002），331.

角色，福音的宣講才是教會身份的必要元素。[38] 在信義宗具有代表性的《奧斯堡信條》第八條中論到教會時也是同樣強調聖經和聖禮，信條如此說：“儘管教會可能存在虛偽，但聖經和聖禮總是有效的，因為它們是由基督設立的”。[39] 由此可見，強調福音的宣講和正確的施行聖禮，這樣的觀念乃是受到馬丁路德的影響。其實，加爾文對路德是相當尊重的，只是平生沒有機會謀面。當然，眾所周知在關於“聖餐”的觀點上，加爾文並不讚成路德的觀點，也不認同慈運理的觀點。可能也是因為這個因素，促使加爾文在改教家中別具一格和獨樹一幟。從加爾文一生致力於在教會的服事來看，他的目標就是希望教會能正確的宣講上帝的話——聖經，並遵行上帝的話，也按照上帝的話來施行聖禮。

3.4.提出標記的主要目的

改教家們在那個特殊的時代，被上帝呼召來肩負福音的使命，也是歷史的使命，他們所做的一切，必然有來自聖靈的引導和對現實的考慮。我們深信他們不是為了故弄玄虛，或招人眼球，也不是為了標新立異，另立門戶。在面臨強大的天主教的勢力的逼迫、打壓及新教內部還未完全達成共識之時，改教家的使命是艱巨的，他們不能儘停留在與天主教分離的狀態裡，而是要更進一步的來建設新教的信仰體系。

---

[38]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），250.

[39]馬丁・路德，馬丁路德文選，馬丁路德著作翻譯小組（北京，中國：中國社會科學出版社，2003），56.

3.4.1.為要強調聖經的至高權威

眾所周知，在馬丁路德的改教原則裡，“唯獨聖經”是三個核心原則之一，強調和高舉聖經的至高權威，乃是宗教改革之所以成功的原因之一。在早期教會，特別是後使徒時期，“傳統”是指使徒們從耶穌基督直接領受的啟示和教訓，在聖靈的特別帶領（護理）下準確無誤的教導和傳遞給當時的教會。[40] 信徒們應將其視作基督的啟示而遵守，並以口傳方式由使徒們的門徒及門徒的門徒們代代傳承下去。這就是後來一直存在的“口傳傳統”，但其實，使徒們除了口頭上的教導之外，他們也有寫作，如福音書和書信等，這些著作後來就成為了新約的“正典”。後來由於沒有了使徒無誤的口傳，那傳統的權威性就只能來源於聖經，這意味著聖經必須不斷的監督和糾正傳統的傳承。在此後長達一千多年的時間裡，教會並沒有清楚意識到這兩種傳統之間彼此的對立和矛盾，反而是同時接受了聖經和傳統的權威。顯然，教會相信聖經的確具有絕對的權威，但這一權威是教會權威的體現，是由教會從聖靈接受，並由教會賦予的。

路德本人對於聖經絕對權威的認識是一個逐漸深化的過程。他是在一次次面對內心屬靈爭戰的劇烈掙扎，一次次研究和思考聖經的經文中，路德才發現聖經所教導的，與他原來所領受的傳統，具有本質的不同。路德對於聖經絕對權威性的真正認識開始於 1519 年 7 月的“萊比錫辯論”。在這次辯論中，路德說到：

[40]大牛，宗教改革所理解的“唯獨聖經”，教會雜誌，第 59 期（2016 年 5 月），https://www.churchchina.org/archives/160501.html.

一個有聖經裝備的平信徒，要被視為高於一個沒有聖經裝備的教皇或議會……我要說，教會或教皇都不能設立信仰的條款，這些條款必須來自聖經。[41]

在 1521 年的“沃爾姆斯會議”上，路德以下面這段話最清晰地表明他的“唯獨聖經”的立場：

除非用聖經和明白的理由證明我有罪——我不接受教皇和議會的權威，因為他們彼此矛盾——我的良心是被上帝的道束縛的；我不能而且不願撤銷任何東西，因為違背良心是不對的，也是不安全的。願上帝幫助我。阿門。[42]

路德強調除非用聖經而非用傳統或教會議會才能判定他的觀點的對錯，所以，聖經在教義的判定上擁有絕對的權威。加爾文和路德一樣，都尊崇“唯獨聖經”的形式原則，都認為聖經是清晰的。而在“神學架構唯以聖經為本”的立場上，加爾文則比路德更為堅定一致。[43] 實際上，加爾文比路德更加徹底地強調聖經具有最高和絕對的權威性。路德認為聖經只是為那永恆的道作見證，聖經中最權威的，乃是聖經中的福音，這就引入了所謂的“經中之經”的概念。比如，路德曾因為雅各書裡面沒有教導因信稱義（實際上是有的），就想要將這卷書剔除於正典之外。而加爾文則是將聖經視為一個整體，聖經作為神的話，必然具有最絕對的權威，如同神的權威那樣。對於加爾文而言，聖經必須是自證的，也必須是有聖靈內證的。他在《基督教要義》卷一中說：“聖經則是自我印證的，因此，若想要用證據和理性來印證聖經，是完全錯誤的。我們應當確信聖經的教導，而這確信是藉著

---

[41]羅倫 培登，這是我的立場：馬丁路德傳記，翻譯中石 陸（南京，中國：譯林出版社，2003），93.

[42]Ibid.

[43]麥卡尼、克萊頓，正意解經，翻譯鴻銘 駱（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2012），19-21.

聖靈的印證而得的”。[44] 雖然如此，加爾文也沒有完全排除傳統的權威和效能，但他認定傳統的權威必須源於聖經。故他在《答薩多雷托書》中說：“雖然我們堅持唯獨上帝的話語是在我們的判斷範圍之上，而教父和議會只有在認同聖道的標準時才擁有權威，我們卻仍然賦予議會和教父這樣的地位和尊榮”。[45] 加爾文雖然大量引用教父們的作品和觀點，但他也對許多教父們的觀點加以批判。在關於教會會議的權威方面，他在《基督教要義》卷一的第七章中說：

> *聖經既被公認是上帝的話……可是，有一種流行而非常有害的大錯誤，就是以為聖經的權威只限於教會會議所給與的，仿佛上帝永恆而不可磨滅的真理，是以人武斷的意旨為基礎的。他們存心藐視聖靈，居然質問：‘誰敢保證上帝是聖經的作者呢？……誰能使我們相信，這本書應該恭敬接受，那本書應被刪除，除非由教會的決議所規定呢？’所以，他們說，如何尊重聖經和如何選定經典，都是由教會所決定的。*[46]

天主教雖承認聖經的權威，但在執行和實踐的層面，卻是將教會的權威置於聖經的權威之上。其實，天主教的錯誤就是認為連新約聖經的正典都是由教會來認定的，也只有教會才能做出正確的解釋，所以，教會的會議是有權威的。而加爾文則認為這是極大的錯誤，他繼續說：

> *要駁倒這些強辯者，只須借用保羅的一句話就夠了，他證明教會是被建造在使徒和先知的根基上，假如先知與使徒的教理是教會的根基，那麼，這教理必在教會之先而確立。*[47]

---

[44]約翰·加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活·讀書·新知三聯書店，2013），50.

[45]阿利斯特·麥格拉斯，宗教改革運動思潮，翻譯錦圖 蔡、佐人 陳（北京，中國：中國社會科學出版社，2009），147.

[46]約翰·加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活·讀書·新知三聯書店，2013），45.

[47]Ibid.

另外，與加爾文同時代的一些有影響力的改教家們，也都是堅持聖經權威高於教會權威的，如布林格（Heinrich Bullinger），彼得・馬特爾（Peter Martyr ），穆斯庫魯斯（Wolfgang Musculus）等。不僅如此，加爾文還在《基督教要義》第四卷第九章討論教會會議時說：

> *我從心裡尊重這些會議，並深盼眾人都尊重它們。然而，我們仍舊當記住一個主要的原則，即我們不可容許任何事物奪去基督的權威。基督統管所有教會會議，且無人能與他一同分享這權利。然而，我要強調的是，只有整個會議受基督真道以及聖靈的統治，基督才統管會議。*[48]

總而言之，改教者們提出標記最為首要而核心的就是強調真道——聖經，在教會中的權威及重要性，當改教者們不斷重申宣講真道的必要性時，都是在強調聖經的權威。

3.4.2. 為要建立合乎聖經的聖禮觀

改教家們的聖禮觀對天主教幾乎是一種顛覆，單從數目上就出現了巨大的變化，從七個聖禮變成了兩個，再從儀文的繁瑣複雜變成了力求簡單的原則。至於改教者們，在 1520 年代，改教運動的圈子已經達成共識，認為“聖禮是上帝的不可見恩典的可見記號”。而且，改教家們在聖禮的本質及數目上都與天主教不一致，且有重大分歧。[49] 馬丁路德在 1520 年所寫的《教會被擄巴比倫》一書中提到，他否定七個聖禮，而暫時只承認三個，即洗禮、補贖與主餐。他說這三項都在羅馬教

---

[48]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013），1190.

[49]A.E.McGrath，歷史神學，翻譯崇明 趙（香港，中國：天道書樓，2004），206.

廷手下遭到蹂躪，若按聖經的用法來說，則只有一個聖禮，但有三個記號。[50] 但路德在此書的結尾又說道：

> *嚴格說起來，上帝的教會只有兩個聖禮，及洗禮與聖餐，因為僅在這兩個聖禮中，我們找到神所設立的記號和赦罪的應許。我曾把告解禮也看為聖禮，但它缺少神所設立的有形記號。*[51]

這是路德關於聖禮數目的說明。

慈運理也在 1525 年所寫的一篇論聖禮的文章中指出聖禮只有兩個，他說："基督留給我們兩個儀式……。洗禮是我們效忠耶穌基督的記號，主餐顯示我們記念基督為我們的緣故受苦至死"。[52] 於 1536 年由瑞士神學家所擬定的"第一瑞士信條"也提到兩個記號或聖禮，亦即洗禮與主餐。[53] 自馬丁路德之後的改教家，在聖禮的數目上幾乎是沒有爭議的，基本上都是認同只有洗禮與聖餐可算為聖禮。

在路德看來，"聖禮存在於上帝的應許之言與標誌的結合之中"。[54] 聖禮的特點最終依賴於神應許之言的呈現，因此，只有洗禮和聖餐才能算為聖禮，因為只有這兩個聖禮中存在罪得赦免的應許。而且，聖禮主要是神的行動，而不是領受者

---

[50]馬丁路德，路德選集，翻譯慶譽 徐（香港，中國：基督教文藝出版社，2001），250.

[51]Ibid，346.

[52]A.E.McGrath，基督教神學原典菁華，翻譯長慧 楊（新北，台灣：校園書房出版社，2016），392.

[53]Ibid，393.

[54]保羅・阿爾托依茲，馬丁路德神學，翻譯琦 段、善玲 孫（台北，台灣：道聲出版社，1999），471.

的行動。[55] 路德認為聖禮就是可見的上帝的道，上帝的道除了用語言的宣講之外，也藉著聖禮臨到我們。[56]

加爾文基本上同意路德的觀點，他認為福音的宣講可以針對個別信徒，但聖禮的施行是教會全體的參與。福音的目的要將基督引進人們的生命裡，而聖禮是要把基督的臨在傳給教會。加爾文在《基督教要義》裡為聖禮下的定義是：

> *聖禮就是某種外在的象征，而主用之將它祝福我們的應許印在我們的良心上，為要支撐我們軟弱的信心；我們相應地通過聖禮在神、天使和人面前見證我們對神的敬虔。更為簡潔的定義：聖禮是神對我們恩典的見證，且神借外在的象征以及我們對他敬虔的見證確認這恩典。*[57]

加爾文引用奧古斯丁的觀點，說明聖禮是上帝無形恩典的有形標記。加爾文藉著探討聖禮這個字在新約聖經中的使用，新約多處經文，在和合本翻譯為“奧秘”，其實也可翻為“聖禮”，總之，他說這字乃是指聖潔的事物。[58] 加爾文非常注重真道與聖禮之間的關係，所以，他再次引用奧古斯丁的話，指出聖禮好像外在有形的、可見的道。[59] 在談到聖道與聖禮對我們的益處時，他說，上帝用祂的話來教導我們，但卻藉著聖禮來堅固和增強我們的信心，不過，聖道和聖禮都是聖靈所使用的途徑。[60] 加爾文的繼承者伯撒（Beza）提到：“聖禮是神賜予祂的教會的記

---

[55]Ibid.

[56]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），141.

[57]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013），1310.

[58]Ibid，4.14.2，1311.

[59]Ibid，4.14.6，1315.

[60]Ibid，4.14.8，1318.

號，記號的本質及其質與量並未改變，但它們的目的及功用則有所改變”。[61] 除此之外，他還提到聖禮的另外一個目的，即要增加同一身體中每一位肢體相互之間的聯絡。

德國的改教家布塞珥在旅居英格蘭的那段時期寫了一本“改革宗的教牧神學”，他在此書中指出聖禮具有牧養的功能。藉著這些聖禮，那永恆的救恩之約因此被印證和確認。他強調舉行聖禮應在全教會面前，向接受聖禮的人解釋其聖禮的意義，且盡量用敬虔的方式慶祝。他還強調在施行任何一種聖禮時，都應當閱讀適合的經文，並加以解釋，還要勸勉受禮者按著正道來接受等。[62]

改教家們將聖禮列為標記之一，特別是加爾文。從消極方面說，是為駁斥和修正天主教的觀點，若從積極方面來看，卻是要在新教信仰中建立合乎聖經但又可追溯到遠古時代教父（特別是奧古斯丁）的正統的聖禮觀。而且，改教家們並沒有將聖禮視為一個孤立的標記，它乃是對真道的展現。改教者們既然強調聖道在基督教信仰系統中佔有核心位置，那麼，聖禮就只能依據聖道來解釋和施行。

3.4.3. 為要強調教會紀律的重要性

馬丁路德和加爾文都重視教會的紀律，尤其是加爾文特別強調。馬丁路德在1539 年寫的《論教會會議與教會》中，他在論到有形教會外在可見的標記時，就曾提到“鑰匙的權柄”。他在書中這樣說：

---

[61]A.E.McGrath，基督教神學原典菁華，翻譯長慧 楊（新北，台灣：校園書房出版社，2016），397.

[62]Ibid，396.

上帝的子民或聖潔的基督徒，是由他們公開使用的鑰匙權柄而識別。基督在馬太福音十八章吩咐說，若有人犯罪，就要責備他，他若不悔改，就要把他逐出教會，他若悔改，就要把他釋放。這就是鑰匙的權柄。[63]

可見路德是訴諸聖經里基督的教訓來談論教會的紀律，而非訴諸教會的傳統。路德在他的書裡接著說道：

鑰匙權的使用可分為公開的和私下的，哪裡有鑰匙權的使用，那裡就有基督的子民，基督已經將鑰匙權賜給基督徒（教會），作為公開和聖潔的標記。[64]

蘇黎世的改教家慈運理認為教會有權去處理那些在信仰或道德上聲名狼藉的人，這是為了維護正統的信仰，也是拒絕和抵制異端的方式。他也主張重新接納悔改歸正的信徒是教會的權柄。[65]

來自德國斯特拉斯堡的改教家佈塞珥，他在《基督的國度》一書中討論政教關係，他認為政府和教會都是上帝所設立的，在基督為主的機制下，各自承擔不同的角色去實現一個基督教共和國。他認為政府可用武力來統治人民，維持治安，但教會卻只能根據神的話語來教導和勸誡，這就是在執行教會紀律時的分工與合作。[66]

瑞士巴塞爾的改教家埃科蘭巴狄（Oeco lampadius），也是十分重視教會紀律的，他認為教會紀律是牧養的主要工作之一。紀律是維護信仰和栽培靈命的關

[63]馬丁・路德，路德選集，下冊，翻譯慶譽 徐、清 湯（香港，中國：基督教文藝出版社，2001)，202.

[64]Ibid.

[65]Ibid.

[66]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013)，195-196.

鍵，顯然在這點上，他的觀點直接影響了加爾文。[67] 他還認為革除教籍的事是屬於教會的權柄，不屬於世俗的政府，且在執行上不屬於會眾，乃屬於教會的眾長老。[68]

對於加爾文來說，雖然他未視教會紀律為“標記”之一，但卻是他一直關注的，他認為執行教會紀律乃是維繫正統教義和栽培信徒靈命的必要手段，但這觀點顯然是受到佈塞珥和埃科蘭巴狄的影響。[69] 甚至他被迫離開日內瓦的原因之一就是因為他對教會紀律的提案遭拒絕。[70] 1541 年，在加爾文回到日內瓦剛滿兩周，一份詳盡的《日內瓦教會憲章》就已寫出，並遞交議會審批。這份“憲章”後來成為了所有改革宗和長老教會管理制度的基礎。[71] 他在“憲章”中指出，基督在教會中設立了四種職分，即牧師、教師、長老和執事。其中由牧師和長老們一同組成教會法庭，負責執行教會的紀律。[72]

當然，他對教會紀律的重視和詳細的論述，還得拜讀他的大作《基督教要義》，因他花了一章的篇幅來論述教會的紀律，而且，在其他的章節部分還不斷提及，可見他對教會紀律注重的程度。他說：

---

[67]Ibid，199.

[68]Ibid，200.

[69]Ibid，228.

[70]Ibid.

[71]茜亞・凡赫爾斯瑪，加爾文傳，翻譯兆豐 王（北京，中國：華夏出版社，2007），128-129.

[72]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），229.

紀律是教會的肌肉，使得各肢體因履行自己的職責，叫整個身體合而為一。紀律是基督吩咐我們使用的唯一方式，也是敬虔者一直使用的方法。[73]

他在論到“鑰匙的權柄”時如此說：

我們所說的權柄，完全依靠基督在馬太福音十八章中所交給教會的鑰匙。他在那裡吩咐，對那些完全不理會私人斥責的人，當奉眾教會的名斥責他們，但他們若仍悖逆不肯悔改，基督教導應當斷絕與他們的交通。……所以，我們若不想廢掉主所給我們關於鑰匙的應許，也不想廢掉革除教籍、嚴重警告以及其他類似的特權，我們就必須給教會某種司法權。[74]

加爾文在談到紀律的功能時，他認為紀律就如同韁繩一樣，能勒住抵擋教義的人；紀律有時如同尖銳的刺一樣，能刺激到那些對罪惡無動於衷的人；有時紀律就像父親的杖一樣，能管教那些跌倒的人。他講到教會紀律的重要性時，他認為一切企圖要廢除紀律或攔阻紀律的執行的人，都是拆毀教會的人，不論他是有意的還是無意的。[75]

除路德與加爾文之外，還有意大利的改教神學家彼得・馬提爾（Peter Martyr Vermigli）和德國海德堡的神學家烏爾西努斯（Zacharias Ursinus），他們都認為教會的紀律應是教會的標記之一。[76] 不過，雖然加爾文沒有認定教會紀律為真教會的標記之一，但他對教會紀律的重視程度卻不在任何一位改教者之下，單從他的《基督教要義》里的論述就可見一般，甚至，我們也可從他對教會紀律的實踐中來印證他在這方面的信念。

---

[73]約翰・加爾文，基督教要義，翻譯曜誠 錢（北京，中國：生活・讀書・新知三聯書店，2013），1260.

[74]Ibid，4.11.1，1240.

[75]Ibid，4.12.1，1260.

[76]路易斯・伯克富，系統神學，翻譯鴻銘 駱（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2019），888.

1537 年 1 月加爾文與日內瓦的其他幾位牧師一同起草了一份教會需要作出四項改革的文件，他們將此文件呈交給小議會。這四項改革包括：開除教籍、決定誰可領聖餐、使用教理問答教育兒童、在敬拜中唱詩篇。[77] 明顯前面的兩項就是屬於教會紀律的範疇。

不僅如此，加爾文在維護和執行教會紀律時，乃是一絲不苟的，他曾多次面臨惡人的恐嚇、辱罵、挑釁、威脅等。他曾在一次聖餐主日說："我發誓，寧可死也不讓主的聖餐被玷污……"。[78] 甚至連日內瓦的市議會都與他作對，而且，他差一點被日內瓦第二次驅逐。

雖然如此，加爾文可不是一個單熱衷於嚴格執行教會紀律的人，從積極的層面來看他的教導，他主張樹立屬靈的榜樣，鼓勵善行。他認為正面的教導遠比負面的責罰更為重要。[79] 由此可見，教會對信徒不僅是教師，也是母親，不僅要教導，也要執行管教。

其實，懲戒的歷史不是始於宗教改革時期，而是可以追溯得更遠，自從上帝向人賜下誡命開始，懲戒即伴隨誡命而行。如伊甸園人類犯罪之後受到的刑罰，以及後來以色列民在曠野漂流的四十年也是上帝對他們的懲戒。而在新約也是如此，基督與使徒們都清晰的教導基督徒的生活應當是遵守基督的誡命而活的。[80] 關於紀律的教導和懲戒的例子，乃是遍佈于聖經的，就無須贅述了。

---

[77]茜亞•凡赫爾斯瑪，加爾文傳，翻譯兆豐 王（北京，中國：華夏出版社，2007），77-79.

[78]Ibid，154-174.

[79]家麟 梁，基督教會史略（香港，中國：更新資源公司，1998），227.

[80]清虔 劉，加爾文的實踐神學（台南，台灣：台灣長老會，2015），173-182.

第四章

真教會標記的发展

改革宗神學的發展是有目共睹的，它所結出的果子是豐碩而飽滿的，它所產生的影響是巨大而久遠的，它所構建的神學體系是龐大而嚴謹的，諸多改革宗信條的產生和清教徒運動就足以證明。但改革宗神學的發展並非一兩位神學家的功勞，乃是經過長年累月諸多神學家們努力的結果，這包括第一、二代改教家們所奠定的神學根基，也包括第三、四代改教家們的貢獻和充實。所以，從歷史的角度來看改革宗神學的發展，將其稱為“改革宗神學”比稱為“加爾文主義”更為貼切。[1] 改革宗教會的貢獻和影響在現今教會乃隨處可見，甚至可以說當今主流的福音派教會，其教義規範都要訴諸于改革宗教會。“真教會的標記”雖然只是持守改革宗信仰（加爾文主義）的教會群體所強調，但其標記內容乃是幾乎所有福音派所認可的真理。

[1]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），512.

4.1.改革宗信條中的“標記”

4.1.1.改革宗信條的概述

眾所周知，持守改革宗或加爾文主義信仰的教會被稱為“認信”的教會，即有正式的文件作為教會的信仰告白或宣言。改革宗教會的信仰特色之一就是他們致力於制定認信宣告，改革宗信條幫助教會一致宣告她所信的內容。改革宗信條以最權威、最準確和最清晰的方式表達了真理，為的是護教和教導。正如彼得對基督的回答：“你是基督，是永生神的兒子”。[2] 這正是對信仰的宣告。教會把所信的真理從聖經裡整理出來，並形成完整而系統的教義，這就形成了教會的信仰告白了，所以，信條就是教會的標準、依據和圍欄。信條既可以建立教會在真道中的合一，也可以為教會建立保護的圍欄。

16 世紀和 17 世紀，改革宗教會產生了幾大信條，并以此區分天主教和其他的新教派別。這些信條可分為三類：第一，瑞士—匈牙利信條，以《第一瑞士信条》（1536）和《第二瑞士信条》（1566）及《瑞士共同綱領》（1675）為代表；第二，蘇格蘭—英格蘭系信條，以《蘇格蘭信條》（1560）、《三十九條信綱》（1563）、《威斯敏斯特信條》（1647）、《威斯敏斯特小教理問答》與《威斯敏斯特大教理問答》（1648）為代表；第三，荷蘭—德國系信條，以《三項聯合信條》，即《比利時信條》（1561）、《海德堡教理問答》（1563）、《多特信經》（1618）為代表。這些信條雖然產生於不同的國家或地區，且是用不同的語言表

[2]Mat16:16（中文和合本）.

述，甚至最早的與最晚的相差一個世紀之久，那它們之間的區別是什麼呢？正如賀智（Charles Hodge）所言，改革宗信條雖然數目眾多，但它們所教導的教義卻是一致的。[3]

信條是順應教會的發展而產生的，它們是改教的成果，它們是對改教所確立的真理教義做出了最為系統性的總結和表述，這表述且是規範性和整全性的。正如梅晨（J.G.Machen）所言：“信條不是基督徒體驗的表達,乃是對聖經真理的歸納和陳述”。[4] 信條的產生使我們看到改革之後教會的發展，而宗教改革之後產生最多信條的就是改革宗，可見改革宗的影響力。改革宗的大本營可以說是在日內瓦，但改革宗的信條卻產生於歐洲多個國家和地區，但這些信條所表述的真理都沒有偏離加爾文主義的真理體系，這就更加顯明改革宗信仰的嚴謹和系統及其它的影響力。

自從 1528 年的柏恩信條產生以來，改革宗教會就陸續在不同地區以信條發表的形式來表達改革宗的信仰立場。如法國的加利亞信條（1559）；蘇格蘭信條（1560）；比利時信條（1561）；英國三十九條信綱（1563）；德國的海德堡教理問答（1563）；瑞士的第二信條（1566）；愛爾蘭信條（1615）；布蘭登堡信條（1615）；多特信條（1619）；威斯敏斯特信條（1647）；瑞士合一信條（1675）

[3]Charles Hodge，信經、信條簡史，翻譯杖恩，教會雜誌，2011 年 7 月第 4 期，總第 30 期，網絡版.https://www.churchchina.org/archives/110704.html.

[4]J.G.Machen，信條和教義的進展，翻譯禾壯（教會雜誌，2011 年 7 月第 4 期，總第 30 期）.https://www.churchchina.org/archives/110705.html.

等。雖然這些信條具有地區性的特色，但核心教義及信仰立場卻都是改革宗神學的系統表達。[5]

《比利時信條》

《比利時信條》是仿照《高盧信條》（Gallic Confession）寫成的,而《高盧信條》是 1559 年根據加爾文的思想制定的法文的改革宗信仰宣言。《比利時信條》的主要作者是巡迴傳道的改革宗牧師德布利（Guido De Bres1522-1567）。該信條在 1562 年被譯成荷蘭文后，受到了荷蘭改革宗教會的歡迎，後來又被荷蘭全國性的教會議會正式通過。再後來多特大會採納了這一信條作為教義標準。[6]

《海德堡教理問答》

該信條是當時德國的一位選候腓特烈三世（Elector Frederick III, 1516-1576）為了在他所統轄的地區建立改革宗信仰而吩咐兩位年輕有為的神學家烏爾西努（Zacharias Ursinus，1534-1583），和奧利華努 （Caspar Olevianus，1536-1587）共同撰寫的。該信條在 1563 年得到海德堡大會通過，後來又出現了另外三種有小幅度增訂的德文版本，但它的第四版被視為該信條的正式文本。[7] 它共有 129 個問答，被劃分成三個部分，即愁苦、救贖和感恩。1563 年就被翻譯成荷蘭文，它的經驗性與實踐性贏得了荷蘭信徒們的熱愛。[8] 它成為最能代表德國改革宗教會的文獻，它一方面繼承了奧斯堡信條的精神，另一方面揉和了改革宗教義的精

---

[5]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），513.

[6]毕克 周，加爾文主義導論：為了上帝的榮耀，翻譯知綱 陳（香港，中國：經典傳承出版社，2018），26.

[7]Ibid，27.

[8]Ibid，28.

華。它不僅反對天主教和重洗派的教義，它也駁斥路德派關於聖餐方面的主張，並且它揉和了多個傳統及多位神學家的思想。[9]

《第二瑞士信条》

《第一瑞士信条》緣起于 1536 年，但《第二瑞士信条》在歷史上更具有重要的意義。它最早是開始于海因里希・布林格（Heinrich Bullinger）在 1562 年寫成的個人信仰告白與見證。1564 年他又作修改，并呈獻給選候腓德烈三世，內容有三十章，是用一種綜合性的方式對改革宗神學作了總結。[10] 在神學上，瑞士第二信條表征著第一、二代改革宗神學及 17 世紀經院主義之間的過度時期。瑞士第二信條首先宣告聖經教義的重要性及首要性，這宣言為改革宗神學建立基礎，奠定根基，指出聖經就是上帝的話語。[11]

《多特信經》

該信經是 1618 年的多特大會所採納的教義聲明構成。這次大會在七個月的時間內共召開了 154 次正式的會議，在約翰・伯格曼的領導下，亞米念派的代表們被逐出會議，大會隨後制定了一系列標準，并就爭論要點確立了改革宗教義，這就是後來被人們稱為的加爾文主義五要點。《多特信經》共有四部分內容，而每一部分都包含正反兩方面的內容，在每一個問題上，既有對改革宗教義的闡釋，也有對

---

[9]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），413-414.

[10]毕克 周，加爾文主義導論：為了上帝的榮耀，翻譯知綱 陳（香港，中國：經典傳承出版社，2018），29-30.

[11]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），456.

亞米念觀點的否定。該信經是“三項聯合信條”中唯一由教會大會產生的文件，也是唯一代表當時所有改革宗教會觀點的文件。

《威斯敏斯特信條》

《威斯敏斯特信條》是一份對 17 世紀改革宗神學作出詳細解釋的文件。[12] 1640 年的英國內戰是國王與國會之間的戰爭，國會因兵力不足就與蘇格蘭結盟，并在 1643 年簽訂了盟約，取消主教制，使得蘇格蘭、英格蘭和愛爾蘭在宗教方面得以統一。并在同年召開了威斯敏斯特會議，蘇格蘭特派專員參加會議，大會制定的威斯敏斯特信條直到如今仍是許多改革宗教會和長老會的認信標準。

該信條的內容完整、精確、簡潔、平衡，每一個句子都經過小組的討論及公開的辯論，參與者陣容之堅強也屬罕見。信條於數月後加入聖經的章節引證，次年六月得到議院的批准。這信條共有三十三章，從作為神聖知識之源的聖經開始，內容涉及基督教教義的各個領域。總之，它是對經典改革宗神學的卓越表達。

信條雖是非啟示性的，但它是源自聖經且服從於聖經的，並不是在聖經之外獨立存在的東西。信條是經過教會曆世歷代在聖靈的光照下，對聖經的真理所作的系統化解釋的總結。任何一個信條都是對聖經當中重要而基本的主題作總結性的闡述，這對教導和學習聖經真理皆有莫大的好處。如果我們同意聖經的真理可以用總結性和解釋性的簡潔語言表達出來，那麼信條的合法性就自然成立了。歷史性信條的目的就是要排除教會中的錯誤，並要詳細闡述聖經的教導，好讓教會的純潔得以保守。

---

[12]Ibid，497.

這些信條都是改革宗神學的總結和表達，也都是當時各地的改革宗教會的法律文件。除了多特信經之外，幾乎所有改革宗的信條都提到“真教會的三個標記”。蘇格蘭信條就列出真教會的三個標記：上帝話語的宣講、聖禮的正確施行、教會紀律的實踐。[13] 還有比利時信條第二十九條就明確提出真教會的三個標記：

> *區別真教會的標記如下：是否在這教會中有純正的福音真道；基督所設立的聖禮是否在這教會中得到純正的施行；是否按教會法規懲處罪惡。總之，就是凡事都是按照上帝的純正聖言而行，拒絕與之相悖的一切，承認耶穌基督是教會唯一的元首。從這些標記可以確知一個教會是否是真教會，任何人都不得從這樣的真教會中分離出來。*[14]

在這些信條中，雖然只有少數信條直接列出真教會的標記，但幾乎每一個信條都對標記的三個內容有闡述。

4.1.2. 改革宗信條中的“聖道”

改革宗教會信條的目的是要詳細闡述聖經的教導，好讓教會的純潔得以保守。我們之所以認信信條，因為它是關於真理的準確表達。而改革宗在所有的基督教傳統中擁有最完整和準確的真理的教導。幾乎所有的信條都強調道（聖經）的重要性，比利時信條的第三至第七條是論聖經的，其中第三條是論到聖經是來源于聖靈的感動；第四條是論到聖經的正典只有 66 卷；第五條論到這 66 卷乃是教會信仰的規範、根基和確證；第六條論到正典與旁經的權威性的差別；第七條就講到聖經的全備性，我們相信聖經包含了神全備的旨意，而且關於救恩方面的要義都被充分

---

[13]Ibid，483.

[14]布萊斯，比利時信條，第二十九條，翻譯志勇 王（香港，中國：雅和博圣約書院，2013），30.

的記載了，包括對神的崇拜的要求都已明確記載。E.P.Clowney（克羅尼）簡潔地說："在聖經的權威性問題上妥協，就是摧毀教會的使徒性根基"。[15]

我們相信聖經所記載的道不是出於人意，乃是屬神的人受聖靈感動而寫的。聖經是完備的，任何人皆不可加添或刪減。人人都應當尊重和順服聖經的權威，因為它是神的話語。神的計劃皆已明載于聖經之內了，所以聖經無須再添加任何內容。不僅如此，但凡與救恩相關的內容都是常人可以充分了解的。[16]

然而在諸多改革宗信條里，對聖經的論述最為全面而具體的要屬威斯敏斯特信條，該信條第一章共分十個小節來論述聖經。第一節論到聖經乃是神賜下的特殊啟示，為使人得到救恩；第二節論到聖經的範圍，即 66 卷；第三節論到次經不具有正典的權威；第四節論到人應當無條件的信服聖經的權威；第五節論到我們接受聖經的權威乃是出於聖靈的工作；第六節論到神的全盤計劃皆已載於聖經或隱含其中；第七節論到聖經是清晰的；第八節論到聖經翻譯的必須性；第九節論到解釋聖經的基本原則；第十節論到聖靈乃是最高和最終的裁判者。在此特將第四節的內容摘錄於此：

> *聖經的權威，人人皆當信服，這權威不是建基於人或教會的見證，而是基於神是聖經的作者。人應當接受聖經，因為它是神的話語。*[17]

正如威斯敏斯特神學院創辦人梅晨所言：

---

[15]E.D.Clowney，教会，第 6 章，（電子版 PDF）46.https://rtf-usa.com/media/main/book/add/The%20Church.pdf.

[16]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），84-86.

[17]少蘭 陳，威斯敏斯德信仰宣言，第一章（香港：環球聖經公會，2013），5.

任何想從事基督教教義發展的人，第一個前提條件就是，他們應當相信聖經是完全真實可靠的，而且應當努力使他們的教義忠實地表達聖經的教導。[18]

信條對聖道的強調乃是訴諸於聖經的權威，但這個做法是源於改教者們的做法。因為 17 世紀改革宗神學家們堅守改教家們所提倡的唯靠聖經原則，以聖經為信仰最高的權威，這直接影響到他們的神學前提，因為聖經是一切教義的根基和來源。17 世紀改革宗的神學家們認為聖經是上帝的話，也是一切教義的標準，聖經的權威遠超一切教會傳統、大公會議及信經信條。正如林榮洪在他的《基督教神學發展史》第三冊中所總結的：

聖經的權威地位是許多改革宗信條所確認的。愛爾蘭信條（1615）明言，對新約和舊約我們都承認是上帝藉著默示賜給我們的，因此是最為可靠并擁有至高的權威。威斯敏斯特信條也說，聖經是無誤的真理及有神聖的權威。信徒服膺聖經的權威是由於聖經內在的見證及聖靈在人心中的指示，并不是因為教會的認可。聖經與聖靈的結合成為建立教義的主要原則。以前加爾文強調這方面，而愛爾蘭信條及威斯敏斯特信條都承認了這個信念，威斯敏斯特信條更指出，教義最高的裁判乃是聖靈在聖經中所說的話。[19]

還有多特信經最後結語說到：

愿坐在父神寶座右邊的基督，藉真理將我們分別為聖，引領誤入歧途者歸回真理，並且以智慧和分辨的靈裝備忠誠傳講聖經的傳道人。[20]

---

[18]J.G.Machen，信條和教義的進展，翻譯禾壯（教會雜誌，2011 年 7 月號，總第 30 期，電子版），https://www.churchchina.org/archives/110705.html.

[19]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），518.

[20]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），81.

4.1.3. 改革宗信條中的“聖禮”

聖禮是改教時期很關鍵而重要的主題，甚至是改教家們不斷爭論的主題，由此可見它的重要性。信條就是改教成果的系統性表達，幾乎所有宗教改革之後產生的信條都強調聖禮的重要。當然，多特信經除外，因為該信經是為了回應和抗辯亞米念主義所提出的質疑而產生的，該信經主要論述的是關乎救恩論的教義。改革宗信仰在 16 世紀後期和 17 世紀幾乎遍佈在整個歐洲，於是不同地區的改革宗教會就撰寫了不同的信條，但這些不同地區的信條對聖禮的解釋和說明都具有教義上的一致性。

苏黎世合一信條是加爾文和布靈爾本著和解的精神共同撰寫的，該信條指出，聖禮是個標記，本身不能傳送恩典，但藉著聖靈的工作就成為了上帝施恩的工具，因此，信徒須藉著信心才能領受基督及其恩典。[21]

海德堡要理問答有 16 問是論述聖禮的，其中第 66 問的答案論到：

聖禮是我們可以看見的神聖標誌和印記，它們是神所設立的，乃是要我們使用它們，好讓我們更清楚明白福音的應許。[22]

比利時信條共有三十七條，但其中有三條是論述聖禮的。比利時信條第三十三條論到聖禮時，是這樣說的：

我們相信慈愛的神為了顧念我們的軟弱而為我們設立了聖禮，藉此印證祂對我們的應許，保證祂對我們的仁慈與善意，并培育和堅固我們的信心。祂將聖禮與福音的道結合，藉著外在的表達，使我們明白神的話，并在我們的心中堅固祂所賜給我們

---

[21]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），454.

[22]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），27.

的救恩。因為這些聖禮，是內在無形之事的有形標記與印證，藉此，聖靈的能力在我們心中運行。[23]

威斯敏斯特信條第二十七章是這樣論聖禮說：

聖禮是恩典之約的神聖記號和印章，由神親自設立，代表基督和祂的恩惠，并證實我們與祂有份；聖禮也顯明那些屬於教會的人與世界的人有分別，又令他們嚴肅地照著基督的話語在祂裡面事奉神。在每一個聖禮中，記號和它所代表的實體存在一種屬靈的關係。[24]

綜上所述，足以表明聖禮在信條中是備受關注的。聖禮是神與人在基督里之圣約的標記，要將福音里所應許的恩典傳送給信徒。為的是展現基督福音（聖道），因為聖禮是可見的道。[25] 其次也是為了堅固信徒的信心。但對聖禮的正當施行乃是至關重要的。威斯敏斯特信條第二十七章論到聖禮的施行，乃是這樣說的：

正當地施行聖禮，就會展現或促成某種恩典，這恩典並非由聖禮本身的力量所賦予的，而聖禮的效力也不在乎施禮者的敬虔或意圖，它只依靠聖靈的工作和設立聖禮的話——包含授權施行聖禮的訓命，和對應該得恩惠的人的應許。[26]

可見，正當的施行聖禮關乎聖靈的工作和聖道的原則，改教家們認為聖禮本身是有形的道（visible Word），聖禮以有形的方式彰顯了福音的核心內容。[27] 而聖道和聖靈是合一的，改教家們主張，聖靈乃是藉著聖道而做工的。[28]

---

[23]Ibid，54.

[24]Ibid，106.

[25]凱波爾，基督榮耀的身體，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，2009），108.

[26]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），106.

[27]福瑞 葛，教會的標記，翻譯一 王，www.reformedbeginner.net/marks-of-church/.

[28]路易斯・伯克富，系統神學，翻譯真 隨（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2019），930.

4.1.4. 改革宗信條中的“紀律”

加爾文認為牧師在教會應該有兩種聲音，一種是講道的聲音，將羊群聚到一起；另一種是管理或執行紀律的聲音，就是將狼和盜賊趕跑。[29] 在第一、二代改教者的思想裡，真教會的標記幾乎只是確定前兩個，而還未將“教會紀律”正式視為標記之一，但在後期發展而產生的信條裡，“教會紀律”就正式被視為真教會的標記之一了。蘇格蘭信條視教會紀律為標記之一，或許是受到在法蘭克福和日內瓦的英語教會的影響，因諾克斯・約翰曾在這兩個地方牧養過。[30]

關於教會成員的責任，比利時信條第 28 條認為，所有人都當加入教會并維持教會的合一，還有要服從教會的教導和紀律，按著神所給的恩賜彼此服侍。[31]

海德堡教理問答關於教會紀律的論述是第 83-85 問，這三問論述的是天國的鑰匙。在第 83 問里提到兩把鑰匙，一個是傳揚神聖的福音，另一個是執行教會的紀律。第 85 問卻是更為具體說明：

> *遵照基督的命令：那些稱為基督徒的人，講授不合乎基督的教導或過著不合乎基督的生活，在多次愛心的勸勉后，拒絕改正他們的錯誤或惡行，並且在向教會，即其長老報告后，沒有理會他們的勸告，長老就應停止讓他們參加聖禮，把他們排除在基督徒的團契以外，神自己也會把他們排除在基督的國度以外。這些人如果承諾并真誠實行改正，應再次被接納為基督和祂教會的肢體。*[32]

---

[29]蒂莫西・喬治著，改教家的神學思想，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2009），218.

[30]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），484.

[31]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），52.

[32]Ibid，31.

顯而易見，實施教會紀律不是人的發明，而是基督的命令，是基督把這些鑰匙交給了他的使徒。主耶穌給他的教會兩把鑰匙：一是傳揚神的道，二是對基督徒的管教。對基督徒的管教是應用到教義上與道德上。對於教會中的不信者和未悔改者來說，福音就是對他們的宣告。當一個在教會中的人堅執錯誤的教義或在罪惡的生活方式上不愿改變時，就要對他使用管教的鑰匙。但這兩把鑰匙是有先後順序的，第一個鑰匙乃是宣揚福音，即藉著傳講神的話，全體會眾都置於神的聖言的權柄之下。因為教會乃是由這個聖言來建立、成型、引導和治理的。那講道必須是鮮明而清晰的，因為神的聖言是清楚明白的。實際上，講道就是一把兩刃的劍，道既是安慰的信息，同時也是警告的信息。[33] 比利時信條第三十二條是如此論述教會的規章與勸懲：

> *那些治理教會的人為了維持教會整體而制定一些規章乃是有用和有益的，但他們應當特別謹慎，不要偏離我們唯一的主基督所設立的制度。……為了實現這一目的，根據上帝的聖言，在若干情況下，逐出教會或進行勸懲乃是必不可少的。*[34]

我們的上帝是有秩序的上帝，祂在自己的教會里設立了紀律，乃是為著教會自身的益處，即維護教會的純潔，包括教義上的純正和道德上的見證。但在實施的過程中，神的道（福音）乃是必須遵循的根本原則。威斯敏斯特信條第三十章如此論到教會的懲戒：

> *主耶穌已將教會行政權交於教會職員……，天國的鑰匙既交給這些職員，因此他們有留下罪或赦免罪的權柄，本著神的道和懲戒，對不悔改的人關閉天國；又按情形所需，藉宣傳福音和撤出懲戒，向悔改的人開放天國。……為了達成以上目的，教*

[33]達 陳，海德堡教理問答釋義，第二版（香港，中國：天馬出版公司，2015），434-438.

[34]天恩 趙，歷代教會信條精選，翻譯忠輝 趙（台北，台灣：改革宗翻譯社，1993），54.

會職員應當按照犯罪的性質和犯罪者的罪狀，予以勸誡，停止聖餐一段時間，或逐出教會。[35]

該信條的內容幾乎跟海德堡教理問答的內容是如出一轍，即兩把鑰匙的運用，這兩把鑰匙的使用是平衡性的，鑰匙的功效乃在於鑰匙本身，而不在於使用的人。

信條為教會的紀律提供了一個客觀而具體的標準。承認信條的標準，并在教會中實施，乃是教會紀律有效的工具之一，因為它保持了教義的純潔度，相對就減少了在最根本的信仰問題上不確定性。信條作為教會紀律的最後手段，仲裁的結論更容易被理解，被懲戒者也更容易接受。[36]

4.2.清教徒對“標記”的理解及應用

4.2.1.清教徒及其運動簡介

清教徒（Puritan）這個詞是 1567 年才開始使用的，這字是源於拉丁文的“Purus”，意為清潔。清教徒運動差不多持續一個半世紀左右，從 1560——1710 年。這個運動是宗教改革之後產生於英國的一場信仰持續更新的運動。該運動的產生主要是因不滿於國教的狀態，包括保留一些天主教的儀式、要求主教及神職人員穿教士袍等，他們希望的是基於聖經對英國的教會做徹底的改革。

---

[35]Ibid，108.

[36]禾壯，信條、聖經與教會，(教會 2010 年 3 月第 2 期，總第 22 期)，https://www.churchchina.org/archives/100301.html.

按照安德魯·戴維斯在《清教主義的本質》一文中的總結，清教徒大致分為四類："聖公會清教徒；長老會清教徒；非分離的公理會人士；分離主義者"。[37] 那他們的共同特徵是什麼呢？他們都是宗教改革之後的加爾文主義者。清教徒的精神就是致力於教會全面而徹底的改革，好使教會成為真正的改革宗教會，即持續改革的教會。清教徒運動始於對教會進行徹底的改革，從而引發教會整個教義的改革。戴維斯還認為："清教主義是一個神學性的運動；教會性的運動和敬虔性的運動"。[38] 清教徒呼籲人們傳揚上帝純全的聖言、純潔的崇拜、純正的治理及過純粹的聖潔生活。清教徒牧者在履行牧養教會的責任方面，乃是最純粹的務實主義者，他們以引導每個成員在基督里歸信作為自己事奉的目標。清教徒對後世教會的貢獻莫過于他們那些傳世的屬靈著作，而這些著作幾乎都是當時的講章或為供應信條屬靈需要的作品。他們的著作一方面源於對聖經本質的認識，另一方面源於他們對教會會眾信仰光景的把握。他們不僅對聖經有著嚴謹和清晰的講解，而在應用方面卻是具體而明確的。正如周畢克對清教主義的歸納：

> *就教義而論，清教主義是一種充滿活力的加爾文主義；就生命的經歷而論，清教主義熱情澎湃、富有感染力；就福音而論，清教主義富于進取，卻是溫柔的；就教會而論，清教主義是以上帝為本、注重敬拜的；就政治角度而論，清教主義試圖使君主、議會及其臣民之間的關係成為合乎聖經、平衡并由良心來約束的關係。*[39]

可見清教主義將這些方面的真理密切地整合在一起，積累形成了及其寶貴的屬靈財富，當今教會應將其視為珍寶。

---

[37] J. I. Packer，清教徒的牧養，翻譯剛 趙（香港，中國：經典傳承出版社，2019），9.

[38] Ibid，13.

[39] 畢克 周，加爾文主義導論：為了上帝的榮耀，翻譯知綱 陳（香港，中國：經典傳承出版社，2018），10.

清教徒們在論到教會的定義或本質時，他們往往會提到兩個要點，就是對福音真理的宣講，其次就是聖禮的施行。[40] 清教徒將教會看為一個屬靈的實體，且是被贖之人的實體，這樣的教會乃是由特定的活動與關係來定義的，這些活動就包括講道、聖禮、紀律、禱告等。[41] 但在教會中的講道卻一直被視為最首要的，這顯然跟改教者們的思想是一脈相承的，清教徒們的神學觀點及信仰立場就是在改教者們所立的根基上來建造的。其實，最能集中代表清教徒神學立場的信仰文件，那就是《威斯敏斯特信條》這一歷史性文件了。既然我們在上文已經陳述《威斯敏斯特信條》對"真教會標記"的肯定與強調，那在清教徒這一章節部分，我們就側重闡述清教徒們對三個標記內容的實踐。

4.2.2.清教徒對聖道的強調

其實，在加爾文的思想中，講道的重要性怎麼強調都不為過。講道不僅要在教義上純正，還必須尋求教會實在的益處。[42] 他認為講道必須要穿透人的良心才行。[43] 清教徒的講道就是對加爾文的講道精神和原則的效法和傳承，清教徒在講道方面向改教者們的學習，致使他們成為了應用聖言的藝術大師。[44]

---

[40]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），240.

[41]利蘭·萊肯，入世的清教徒（北京，中國：群言出版社，2011），152-155.

[42]蒂莫西·喬治著，改教家的神學思想，翻譯麗 王（北京，中國：中國社會科學出版社，2009），218.

[43]畢克 周，加爾文主義導論：為了上帝的榮耀，翻譯知綱 陳（香港，中國：經典傳承出版社，2018），304.

[44]Ibid，318.

清教徒的牧師們永遠是將對福音的宣講放在事工的首位，因為他們深信這是上帝施行拯救的方式和途徑。他們的講道就是將教義清晰的講明，并根據其教義再講具體的應用，在他們的講章里，大約有一半左右的內容是在強調應用。他們的講章還以樸實著稱，不效法當時國教所強調的文辭修飾。顯而易見，他們所追求的就是要成為上帝在這世界的代言人及其忠心的教師與信徒的牧者。巴刻認為清教徒們講道的目的就是要讓信徒去記憶、默想、討論并應用聖經的真理，並且，他們的表達和講演并不乏味，且是情感豐富、形象動人、論證嚴謹，常令聽者無法抗拒，并被催逼來到基督面前。[45]

被稱為清教主義之父的威廉·帕金斯對清教運動發揮了至關重要的影響，他所賦予清教主義的種種特質在其後幾百年中始終被人們所繼承。因著帕金斯的貢獻，清教主義進入一個成熟的階段。帕金斯的事奉格言乃是：“你是上帝話語的僕人，留心你所做的”。[46] 巴刻說：“帕金斯的講道既思想精深、啟迪人心，又滿有權柄、明晰確切”。[47]

在清教徒論述講道的著作中，帕金斯的《先知講道的藝術》乃是具有清教徒印記的作品，他在書中提到四個講道須遵循的基本原則：

> *第一，清楚讀出所選經文；第二，根據聖經說出所選經文的意思；第三，照著經文原意，總結出幾點教義；第四，把總結出的教義用簡單淺白的話語應用到人的生命中。*[48]

---

[45]J.I.Packer，巴刻談清教徒，翻譯為鯤 孫（香港，中國：宣道出版社，2017），17-29.

[46]Ibid，165-166.

[47]Ibid，168.

[48]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），244.

後來清教徒的講道發展出一種更正規的形式，但對信息的應用，卻是一直沒有忽略，且被深化。清教徒的講道者相信聖經的整全性，相信經文之間的和諧統一，并十分注重聖靈的工作。清教徒的講道乃是徹底的以基督為中心的講道，但也是經驗式的講道，當然，更是解經式的講道。以基督為中心的講道就是要在講道中以基督為最大的主題和支配性的輪廓，以及內容和目標。但經驗式的講道就是強調和指導信徒在生活中應用聖經真理，而且這樣的應用是整全性的，也是全方位的，包括信徒生活的方方面面。

巴刻稱巴克斯特為“全面事工的開拓者”。[49] 在清教牧者中，巴克斯特的地位和影響力是獨特而持久的。他向我們指明清教精神實質上是一種對基督信仰整全的認識，而清教精神最為突出的影響乃是對福音的宣講。他認為牧者在向他人佈道之前先向自己佈道。牧者的軟弱、懶惰、冷淡等，都會在我們的講道中暴露出來。如果牧者的生活與他傳講的信息不相稱，那就沒有人會認真聽。[50] 牧者的教導應適合于會眾的需要和接受能力，應當完整地教導悔改和歸信的基本要義。牧者首要的事工就是本著聖經傳講基督，且要懷著極大的謙卑去履行我們的職責，我們所運用的例證和解釋都應當是符合聖經的。[51]

約翰・歐文是眾所周知的最偉大的清教神學家，在他晚期的一篇名為《福音教會之本質》（1689）的著作中，其中有一章題為<教會牧者的屬天職分>中有如下教導：

---

[49]J. I. Packer，巴刻談清教徒，翻譯為鯤 孫（香港，中國：宣道出版社，2017），202.

[50]Richard Baxter，新牧人，翻譯澄道 張（改革宗經典出版社，2003），15.

[51]Ibid，23.

> *牧者首要的職分是去竭力傳講上帝的話語，牧養主的群羊。牧者需要向自己的靈魂傳講上帝的話語，讓這道深入他的內心，從而對真理的大能有真實的經歷。惟有那些感動牧者自己靈魂的證道，才能感動他人。牧者須具備正確分解上帝話語的能力。……對於牧者而言，保守信仰的純正和福音的真理是他們義不容辭的責任。*[52]

簡而言之，清教徒的講道是忠於聖經的，是高舉基督的，是尊榮上帝的，是強調教義的，是注重應用的，是依賴聖靈的，是服務于教會的。不過，雖然清教徒牧師們的事奉中，講道是最為重要的，但與講道緊密相連的乃是過一個敬虔的聖潔生活。[53] 因為這是對他所講之信息的有力見證，且是活的見證。

4.2.3.清教徒對聖禮的理解

真教會的三個標記之中，清教徒最為突出的顯然就是對真道的傳講，在清教徒的事奉中，對上帝話語的傳講，無論如何強調都不過分。清教徒繼承改教者的觀點，只承認兩個福音性的聖禮。在教義理論的建立方面，改教者是清教徒的先驅，但在教義的應用方面，清教徒卻是比改教者們更為徹底，只有過之，而無不及。

清教徒神學家歐文認為，聖禮的禮儀並不是個單調的象征，而是有實質在其中。[54] 聖禮是包含物質要素的，但若只有物質的東西是不可能構成聖禮的，聖禮的重點應當是由物質所象征和代表的實質，而這實質又必然是屬靈的，即，聖靈的作為。代表英國聖公會立場的胡克爾使用阿奎那的詞彙來討論聖禮與恩典的關係，他認為上帝是恩典的源頭，而聖禮是賜下恩典的工具。胡氏還強調聖餐的意義是在於

---

[52]J. I. Packer，巴刻談清教徒，翻譯為鯤 孫（香港，中國：宣道出版社，2017），239-242.

[53]約翰•麥卡瑟，聖經教牧學，翻譯蓓 蔡、虹嘉 蔣（洛杉磯，美國：美國麥種傳道會，2019），103.

[54]榮洪 林，基督教神學發展史：改教運動前後（南京，中國：譯林出版社，2013），309.

真實分享基督的身體，而不在於基督的身體是否臨在餅和酒中。[55] 而清教徒卡特賴特則認為，聖禮是藉著神話語的宣講，所以，必須有神的話向那些領受聖禮的人宣講出來。[56] 也就是說，福音真道乃是聖禮的靈魂和本質，聖禮就是藉著可見的物質以及儀式來以可見的象征的方式來展現基督的福音。如此說來，聖禮的定義要在福音里本著福音而界定。聖禮的意義也要在福音里來確定，還有聖禮的功用及效能都應在福音里得到肯定和確立。甚至領受聖禮的人，存著信心來領受的行動都應當是代表他對福音的回應。因為聖禮首先是對上帝賜下救恩的事實的印證，其次才是我們領受恩典的途徑。而且，信徒領受恩典並非始于聖禮，乃是始於聖靈內在的工作。但信徒必須要領受聖禮以表明領受恩典的事實及被接納入屬靈群體，並且，信徒在追求成聖的漫長過程中，還需要持續不斷的從主領受恩典，而這個過程也需要不斷的藉著聖禮來領受。

聖禮在教會的傳統中都是在公共崇拜中舉行的。清教徒的威斯敏斯特會議所制定的《公共崇拜指南》乃是該次會議所制定的第一份文件。該文件大部分的內容乃是聖經沒有給出明確指示的事情，因為與會人士很快發現，單單抓住規範性原則，並不能真正解決他們所面臨的問題。事實上，該文件就成了英格蘭長老會、蘇格蘭長老會和獨立教會三派之間妥協的產物。[57] 該《指南》基本上是加爾文式的，并以諾克斯的方式進行了簡化。[58] 《指南》將嬰兒洗禮置於盟約的框架之下。并明

---

[55]Ibid，310.

[56]Ibid，311.

[57]J. I. Packer，清教徒的牧養，翻譯剛 趙（香港，中國：經典傳承出版社，2019），80.

[58]畢克 周，加爾文主義導論：為了上帝的榮耀，翻譯知綱 陳（香港，中國：經典傳承出版社，2018），293.

確拒絕了《公禱書》中“洗禮導致重生”的觀點。《指南》宣稱洗禮內在的恩典并不與洗禮時的那個具體時刻連在一起。[59] 關於洗禮的方式，《指南》并沒有反對浸水的方式，正如加爾文和其他改教者一樣。關於聖餐，《指南》是非常簡化的，跟《公禱書》形成了鮮明的對比。在舉行的頻率上，長老會更接近慈運理，而獨立教會卻更接近加爾文，即，每週一次。[60] 其實，最能集中反映和代表清教徒聖禮觀的文件還是《威斯敏斯特信條》，但我們在上文信條的部分已經有所陳述，因此，就不再重述。

4.2.4.清教徒對懲戒的重視

教會紀律既是一副嚼環，用以約束并制伏那些抵擋基督者，也是一劑興奮劑，用以激發那冷漠之人。清教徒們因著在教會紀律方面的嚴格，曾被人們稱為“嚴守紀律者”。[61] 清教徒們認為，只有紀律才能使教會生活雖歷經各樣混亂而不毀。清教徒乃是一群以聖言立命的人，他們竭力尋求按上帝的話語而活，他們鼓勵靈修和有紀律的生活。[62] 在教會牧養方面最為出類拔萃的清教徒牧師巴克斯特曾為自己的事工見證：“實施紀律對會眾帶來的益處不可小覷，因為我清楚地發現，若沒有教會紀律，我就無法使那些敬虔之人免於分裂”。[63] 顯然，教會紀律對教會乃

[59]J.I.Packer，清教徒的牧養，翻譯剛 趙（香港，中國：經典傳承出版社，2019），89.

[60]Ibid，92-93.

[61]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），326.

[62]J.I.Packer，清教徒的牧養，翻譯剛 趙（香港，中國：經典傳承出版社，2019），13.

[63]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），326.

是一種屬靈的保護，也是有效扼制罪惡的屬靈方法，而且還能維護教會的合一。巴克斯特在他的《新牧人》一書中說道：

> *在我們的講道和紀律中，必須要小心謹慎，既嚴格又溫柔。如果不嚴格，我們的責備就會受到藐視；如果太嚴格，我們就是盜用主權，而不是勸導人心歸向真理了。*[64]

因為清教徒對於執行教會紀律有三個清楚的目標：首先，執行教會紀律是為了遵行上帝的聖道；第二，是為了捍衛教會信仰的純正和生活的純潔；第三，是為了挽回和復興那些陷在錯謬和罪惡中的成員。[65] 既然如此，執行的過程就顯得格外重要。懲罰從來就不是也不能是執行紀律的目的，挽回卻一直是也將永遠是執行紀律的目的。由於人生命中的罪性，再加上外在的諸多因素，牧者在執行過程中需要更多的智慧。一個人的靈命的衰退，往往是一個逐漸的過程，那在挽回一個弟兄時，也應當是一個艱難的過程。巴克斯特認為對於自稱是基督徒卻在言行上不一致的人，應先私下跟他交談，應幫助他們看到，他們的罪會帶來損害，勸導他們悔改，如果他們不願悔改，就當把他們帶到教會來，再次公開的勸導他悔改。我們應當使每個人明確教會紀律的重要性。[66]

除此之外，巴克斯特認為教會應當為冒犯者祈禱，禱告就是對上帝主權的高舉和依賴，承認我們的有限和軟弱。禱告還是對冒犯者的愛，當我們為他們祈禱時，就表明我們還沒有放棄他們。還有就是祈求神的憐憫，也是祈求聖靈在他們心

---

[64]Ibid，346.

[65]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），326

[66]Richard Baxter，新牧人，翻譯澄道 張（改革宗經典出版社，2003），19-20.

中做工。對於那些真正悔改的人，巴克斯特認為應當恢復他們與教會之間的團契。反之，對於那些不願悔改的頑固之人，就應當將其逐出教會。[67]

在論到禁止冒犯者領受主餐時，約翰•歐文說道："按照福音原則，這樣的聖物只施給那些適合和配領受聖餐的人"。[68] 歐文強調一個重點，就是根據福音原則來判斷，不是根據個人或世界的標準來判斷。在將不悔改的人逐出教會時，約翰•歐文還為我們提供了幾條檢驗自己動機的原則：

> *在不明朗的情況下，絕不許將人逐出教會；有偏見、偏袒、急躁和倉促之舉，都必須謹慎的加以避免；還需要牢記，我們也是血肉之軀，也容易受到試探，這將會約束我們的草率和自信。*[69]

可見，嚴格的清教徒并不是鐵面無情的，他們的態度是謹慎的，他們的過程是透明的，他們的方法是屬靈的，他們的目的是為了挽回的。關於被徹底逐出教會的後果，另一位著名的清教徒牧者古德溫根據哥林多前書第五章那個被趕出教會的人身上看到了那種痛苦，就是撒旦所帶來的內在的良心痛苦與沮喪，而這是所有痛苦中是最大的懲罰。[70] 布魯克斯對接納悔改之人卻有如下建議：

> *真正的悔改是自由和甘心的；是完全和徹底的；且是誠實的；認罪應是具體且不含糊的；真悔改者應承認自己墮落的情形及犯罪的重要性；真悔改者要為罪憂傷；真悔改者總是與信心相伴；真悔改者乃是伴隨著生命的改變。*[71]

---

[67]Ibid，21.

[68]馬田 鐘，清教徒的腳蹤，翻譯素雅 梁（北京，中國：華夏出版社，2011），329.

[69]Ibid，331.

[70]Ibid，330.

[71]Ibid，332.

可見，執行教會紀律的益處是顯而易見的，如果牧師們認真和殷勤的履行管教的職責，將會給教會帶來更多的益處。其實，清教徒們執行教會紀律就是對聖道的遵行，而他們對聖道的遵行就是榮耀神的表現。

4.3.唐崇懷的第四個“標記”

傳統上的改革宗教會都是認定教會的三個標記，一致被傳承和應用，在長達幾百年的時間里從未被質疑和否定，因為它不僅合乎聖經，而且對教會的健康發展大有益處。但近年來唐崇懷博士提出了第四個標記。由於在當時認信改革宗神學的華人教會太少，所以，沒有產生更大的回應。

唐崇懷所提的第四個標記乃是對“福音使命的委身”，就是一般福音派教會常講的“大使命”。唐崇懷是在一篇題為《教會記號的反省》一文中提出的，他的這篇文章并不算長，雖然他在文中沒有作詳細的理論性的論述，但筆者仍要嘗試分析他提出該標記的根據及價值。[72]

4.3.1.提出該標記的根據

眾所周知，宗教改革之後的更正教都認為傳揚福音是教會的根本使命，也是教會在地上存在的目的，當然，也是教會延續基督的使命，因為，教會是基督在地上所設立的唯一合法的代表。教會的使命是被基督委任的；教會的使命也是基督使

---

[72]崇懷 唐，信仰的再思與重整（台北，台灣：天恩出版，2000），93.

命的延續；教會的使命是教會代表基督去履行的。基督的使命就是為罪人捨己，做成救恩，并將自己的百姓從罪惡里救出來。簡而言之，就是在神的計劃里施行拯救的工作，只不過在神的計劃里，聖子位格側重的是受死與復活，做成救恩。而在罪人身上施行救恩的工作，則主要由聖靈位格來扮演主要角色，但聖靈施行救贖的工作就是藉著教會來運作的。所以，教會的主要使命就是向世人傳揚福音，但這傳揚福音的工作乃是基督對罪人施行救贖的延續。筆者認為，這應當是唐崇懷提出第四個標記的基礎。

4.3.2.對該標記的描述

神藉著差派祂的兒子進入世界來完成祂拯救的使命。主耶穌來召聚祂的子民，把祂的門徒塑造為收聚者的群體。[73] 同樣，主耶穌呼召祂的門徒作田裡的工人收割莊稼，作漁夫收魚入網。這些都是激動人心的異象。基督不僅是莊家的主，祂也是大海的主，祂吩咐門徒們的網收攏了祂所召聚的魚。教會的元首主耶穌，不僅呼召祂的子民聚集一起，而且還差派他們往普天下去傳揚天國的福音。

到普天下去使人作基督的門徒，這樣的使命乃是表達了基督來到世界的目的，以及祂差派我們進入世界的目的。[74] 對教會的福音使命來說，教會的身份是必

---

[73]E.P.Clowney，教會，（網絡 PDF 版），97.https://rtf-usa.com/media/main/book/add/The%20Church.pdf.

[74]Ibid，98.

需的。只有作為被呼召出黑暗入神同在之光明的聖潔國度——教會，才能進行她的宣教事工。[75]

4.3.3.該標記的應用價值

如果教會將“福音使命”算為教會的標記，它的價值如何體現呢？根據基督的事工和祂升天之前對門徒的委任來看，福音使命的確是相當重要的，且應當是教會和事工的中心。因為教會就是接替基督的使命，教會在地上是代表基督的。

傳講福音一直都是教會的中心，從使徒時期到現在皆是如此。若不將福音向外傳揚，那教會就停止發展和增長。根據聖經來看，上帝不僅用話語來創造宇宙萬物。[76] 同樣，上帝也是用話語來創造教會，即藉著福音的宣講來建立教會。[77] 福音（神的話語）就是神用來建造教會的主要材料，且是唯一的材料。福音也是神用來建造教會的工具。

仰賴神的道來建造教會乃是信心的行動。我們應當如何從零開始一間教會？就是藉著福音佈道，因為只有福音才能呼召人，聚集人；也只有福音才能改變人的生命，更新人的心意，只有福音能使人心得自由，只有福音能給罪人有赦罪的喜樂和得救的確據。同樣，福音就是教會的根基，福音也是教會信仰的內容，福音還是教會當傳揚的內容。

---

[75]Ibid，99.

[76]Heb 11:3（中文和合本）.

[77]Mat 28:19-20（中文和合本）.

教會的大門應該向外敞開，讓福音傳到教會以外，傳到社會的每個角落，傳到不同的族群。宣講福音的聲音應該始於教會的講台，而進到人們的耳朵、內心及生活中。想要有更健康的基督徒，那就得有更健康的教會，而使教會健康的方式和路徑就是用福音（神的話語）進行福音佈道、主日講道、敬拜讚美以及門徒訓練等。[78] 福音本是神的大能，是活潑的，是大有功效的。它能進入我們的內心深處，讓我們意識到自己的卑污和邪惡，它能給罪人帶來新的生命。福音的宣講和傳揚就是向死在罪惡過犯中的人發出呼召，但也是對已歸信者提供更新的資源，即生命之糧。基督在世上時都是藉著傳揚福音來呼召罪人跟從他，現在，教會同樣藉著傳講福音來呼召罪人們歸向基督，也藉著宣講福音來教導門徒。

4.3.4. 小結

其實，關於對“福音使命”的強調與第一個標記“對福音的宣講”有重疊之嫌，但前者是總括性的，根基性的，即，每一個標記都是以它為根基的。但後者卻是側重教會對外的佈道和宣教。因為這樣的行動在教會的發展方面，是突破堂會和宗派的界限和限制的。唐崇懷博士在他的《教會記號的反省》一文中，有如下陳述：

> *教會除了三個標記之外，筆者提出第四個標記以資參考。教會的第四個標記是對福音使命的委身，神既將福音使命交付教會，教會自當全力以赴，委身于福音使命*

---

[78] Jonathan Leeman，以聖道為中心的教會，（網絡版 PDF, 2019）, 13. https://tgc-static.oss-cn-hongkong.aliyuncs.com/wp/2019/08/Word-CenteredChurch.CHS_.pdf.

中。教會應當突破圍墻，包括先天性的和後天性的界限，也要突破實在性和感觀性的牢固，藉著委身福音的心志，為福音而活。[79]

可見，唐崇懷博士並非想要標新立異或有獵奇之意，他只是希望眾教會能夠重視基督委任教會的福音使命，并付諸實踐。

4.4.約翰•傅瑞姆的不同見解

關於真教會的標記，自宗教改革以來一直被改革宗教會所認定、持守和實踐。但約翰•傅瑞姆在他的《救恩出於主耶和華》一書中曾論到“教會的標記”。他對傳統的觀點發出了挑戰，繼又發表了新的見解。

4.4.1.對傳統觀點的挑戰

傅瑞姆首先肯定傳統觀點的三個標記是很重要的內容，但他認為在應用層面是有難處的，或說是不容易區分的。他的意思是，我們雖然有了所謂的標準，但在應用實踐的程度上卻難以衡量。以及對聖禮的理解及應用上就更是如此。他在《救恩出於主耶和華》一書中曾這樣論述：

我認為這些標記是很重要的，但要加以應用並非易事。例如，更正教對於是否應該給約中的孩子施洗就有不同的看法。浸信會的基督徒與長老會的基督徒作出不同的判斷，所以，他們的教會就不是真教會嗎？[80]

---

[79]崇懷 唐，信仰的再思與重整（台北，台灣：天恩出版，2000），97.

[80]約翰•傅瑞姆，救恩出於主耶和華，（網絡文檔，2008），119.http://31team.org/book/export/html/944.

事實上，浸信會和長老會都不會因此就指責對方不是真教會，但這就產生一個難處，正確施行聖禮的標記如何應用呢？關於傳統觀點的第一個標記——宣講上帝的道他也有如下論述：

> *至於宣講上帝的道：我不同意一家教會里的宣講要到什麼樣的程度，我才能認為她是一家假教會呢？這些問題是很難回答的。所以，我們不應該認為有了這些標準就可以解決分清真假教會這個難題。*[81]

這是他對傳統觀點發出挑戰的第二個理由。其實，他還有第三個理由，他認為傳統上的三個標記沒有聖經直接的宣稱，即，聖經沒有說他們是標記。[82]

4.4.2.對標記的重新整合

傅瑞姆博士既然提出了一定程度上的質疑，那他必然也要給出解決的方案。他的解決方案就是提出新的三個標記來替代和囊括原有的三個標記。他首先提出的是“愛”，其次是“敬拜”，最後是“福音使命”。[83]

他認為“愛”是基督徒的標記，因為基督徒要彼此相愛，這是主耶穌的命令。“你們若有彼此相愛的心，眾人因此就認出你們是我的門徒了”。[84] 他認為這是直接來自聖經的宣稱，信條彼此間的愛，應當成為教會的標記。而且，這個標記是別人看得見的。

---

[81]Ibid，120.

[82]Ibid.

[83]Ibid.

[84]Jhn 13:35（中文和合本）.

他將“公共敬拜”視為教會標記的理由是：“教會本身就是圍繞著西奈山敬拜的人群得名的”。[85] 他接著說到，如果一群人聚集在一起而不是在敬拜上帝，那這樣的聚集或這樣的群體，就不能稱為“教會”。他還認為“敬拜”是包括了“聖禮”，因為聖禮乃是一個群體行為，而不是個人行為，聖禮也是屬於公共敬拜的一部分。他認為，如此以“敬拜”作為標記，就可區分真假教會。

最後，他所提出的“福音使命”為何被稱為教會的標記呢？他的理由是福音使命就是傳揚福音，這是基督直接的命令，也就是聖經最直接的根據。

那新的三個標記如何與原來的對應呢？是對原有的替代呢？還是包括原來的標記？他說：

> *大使命包括了宣講上帝的道；敬拜包括了聖禮，執行懲戒是愛的表達形式。所以，我提出的這三個標記要比舊的三個標記範圍更廣，自其中包括了傳統意義上的標準。在我看來，認識到這三種標記的更廣義形式是很重要的。*[86]

從他的論述里可看出，他並非否定原有的觀點，乃是基於應用層面來對傳統觀點作出修正或擴充。也就是說，他的觀點比傳統的觀點更寬泛，有更大的解釋空間，也有更具體的應用指導。

4.4.3. 小結

綜上所述，筆者將對傅瑞姆博士的觀點作出回應。

---

[85]約翰・傅瑞姆，救恩出於主耶和華，(網絡文檔，2008)，120. http://31team.org/book/export/html/944.

[86]Ibid.

其一，他將“福音使命”列為教會標記，這是可取的，因為這是基督直接的命令，也是教會存在的意義，還是教會唯一的使命。這一點與唐崇懷博士的觀點一致。

其二，傅瑞姆從應用的層面來界定教會標記，這種方法本身是不可取的。教義的真理是規範性的，也是原則性的，但應用是時代性和處境性的，這就是它們之間的區別。不能因為應用層面的差別而修改規範性的教義。

其三，他用“愛”這個具有豐富情感的標記替代“教會懲戒”乃是不完整的，因為教會執行懲戒的動機應該是出於愛，但從原則上來說，執行懲戒也是公義的彰顯。其實，執行教會紀律，就像十字架事件一樣，既顯明上帝的慈愛，但也彰顯上帝的公義。

其四，他用“敬拜”來囊括“聖禮”，是明顯的在弱化聖禮的重要性，因為傳統的觀點在論到如何施行聖禮時，必然是視公共敬拜為施行聖禮的前提條件的。所以，他這樣的做法是故意避開改革宗內部浸信會與長老會在洗禮上的分歧。然而，這樣的分歧是不可能以這種對標記的簡易劃分就能解決的。他若是在傳統觀點上再加上“敬拜”為附屬標記，那是可以接受的。

最後，筆者認為在眾多的“標記”中，只有“聖道”是根基性的，也是源頭性的，其餘的都是派生的。只要是以聖道為根基、為核心而產生的標記，而又都是在見證聖道或實踐聖道的，都是可以接受的。因為歸根到底，只有一個“聖道”是不可更改、不可替換的根基性“標記”。

第五章

结論

筆者已將改革宗真教會的標記做了歷史性的梳理，其實，任何一個時代的教會都在有意無意中使用“標記”來識別教會的真偽。特別在當今受到後現代思潮影響的世界里建立和牧養教會，更是需要再思教會的本質與功能。但宗教改革者們所提出的標記內容，即聖道、聖禮、懲戒，卻在改革宗教會的傳承和實踐中被保存和驗證，也應當繼續被現今教會認真實踐。

聖道就是聖經所記載的一切，也是我們通常所說的福音，而聖經的每一卷、甚至每一件事都是指向耶穌基督及其救贖，所以，聖道也自然就等同于聖經正典，正因如此，聖道就自然成為眾標記之首，也是眾標記之源。它的重要性和必要性就不言自明了。而隨後的聖禮和懲戒自然也是因著聖道，且是藉著聖道來實施其功能的。

當行筆至此，我們不禁要問：“‘標記’對我們現今的教會有何意義”？因為被現代性所影響的當代教會具有的特色就是藉著修補架構或崇拜方式等的途徑來嘗試醫治教會的病症。[1] 但其實，上帝已經藉著聖經將教會生活的藍圖賜給了我們，而我們首先要做的是按照上帝的心意來思考教會，因為教會是屬於上帝的，是

[1]David Wells，孤獨的神，翻譯素琴 呂（香港，中國：天道書樓，2003），25.

從上帝的恩典中誕生的，教會蒙召就是要根據上帝的真理來運作的。[2] 否則，教會就不能稱其為教會了。

5.1.標記是教會的屬靈遺產

眾所周知，基督教會所認信的許多教義真理都是歷史的產物，如：三位一體、基督二性、聖經無誤等，同樣，真教會的標記也是教會歷史中的產物。

其實，基督教的信仰本身就是歷史性的，因為上帝的啟示就是歷史性的。從人的角度看歷史好像是隨機的，或所謂自然的，但其實，在上帝的主導和掌管之下，歷史是朝著既定的方向發展和推進的。不僅如此，歷史中所發生的任何事件皆不是偶然的，都有上帝的參與和干預。從聖經的舊約到新約，我們清楚看到上帝在歷史中的作為，顯明祂的主權恩典和主權干預。從教會歷史來看，若不相信和承認上帝在其中的引導、塑造和干預以及恩典性的護理，那很多事件是無法解釋和令人困惑的。回顧教會歷史，我們清楚看到上帝主權恩典一直在引導、保護和眷顧祂的教會，有教會史學家認為過去的教會歷史中至少有十二個轉捩點，[3] 其實每一個轉捩點都有上帝的作為在其中。

我們已經從使徒教父時代開始梳理了“標記”在教會歷史中的蹤跡，并證實了它在歷史中所具有的價值。歷史事實證明，任何一個時代的教會都是有其“標記”的，而“標記”存在的合理性是無可置疑的，它所發揮的價值卻是不可小覷

---

[2]David Wells，勇守真道，翻譯知綱 陳（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），258-259.

[3]馬可 樂，轉捩點：基督教會歷史歷程碑，翻譯清萍 邱（美國：中信出版社，2002），8.

的。當然，這些“標記”也不是萬無一失的，但它們仍然有助于標識教會的屬性。[4] 特別遍觀現今二十一世紀的教會，雖然擁有更前沿的神學理論和學術成果，但作為耶穌基督的身體——教會來說，“標記”仍是不可或缺的教義，理當是仍被重視和實踐的真理。

5.2. 標記是來源于聖經的

聖經是基督教信仰所訴諸的最高權威，這已經是一個被默認的事實，是正統基督教會內部的共識，這也是本論文的前提和基礎。本論文雖是從教會歷史的角度和進程來梳理“標記”的產生、發展及實踐等的歷程，但在這其間已經間接的闡述和證明了“標記”是來源於聖經的。若要對此詳細論述，可能又是另一篇的論文了，故不在此贅述。

5.3. 標記是有益于現今教會的

“標記”在教會歷史中產生，並且被傳承和發展這事實本身就表明了它的價值所在。在任何時代，“標記”的功能皆是為了維持教會的純潔。“標記”雖是歷史產物，但對現今教會仍是有益的。

因為基督的教會在本質屬性上是不變的，教父時代的教會和改革時期的教會，以及現今二十一世紀的教會乃是同一個大公的教會。教會的屬性不變，那教會

---

[4]David Wells，勇守真道，翻譯知綱 陳（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），260.

的使命就不會變。還有現今教會所面對的異端和偏離聖經教訓的教會，相對于歷史上任何時期來說，只有過之而無不及。既是如此，“標記”在歷史中不同時代的教會所發揮的功能就能同樣表現于現今的教會。

5.4.標記是具有應用價值的

“標記”的價值不僅存在于“標記”內容本身，也存在于對“標記”的使用，即以“標記”來區分真假教會等，這種區分本身就是一種價值的體現。還有對“標記”的應用乃是真實而具體的表現其價值的途徑和方式，且對“標記”的應用乃是筆者寫作的落腳點，若不強調應用，那一切探討研究將無價值可言。“標記”的應用價值，首先取決于“標記”本身的內容，及其背後的聖經權威；其次取決于對“標記”應用的方式和程度等。

那“標記”的應用價值在當今的教會可在哪些方面表現出來呢？首先得了解現今教會的狀況，關於現今的福音派教會，正如大衛·威爾斯在他的《孤獨的神》一書中所言：“福音派信仰和實踐已經擱淺在現代精神的淺水里，我們若要繼續生存，就必須回到神的聖潔和真理裡面”。[5] 因為神的聖潔界定了罪的意義和恩典的卓越性，神的真理界定了教會的屬性和使命。而“標記”的應用卻能涵蓋教會的每一個層面。如：對內的敬拜、團契、治理、牧養，而對外的教會宣教，以及教牧倫理、信徒的生活等。因為“聖道”乃是一切的核心和根本，它具有不變的原則性，

---

[5]David Wells，孤獨的神，翻譯素琴 呂（香港，中國：天道書樓，2003），133.

同時在現實具體的事物中又具有指導性。對教會的事工以及教牧的事奉都具有支配性，對信徒的生活更是如此。並且，“聖禮”和“懲戒”都是對道的展示和執行。

5.5. 標記是值得持續研究的

簡而言之，真教會的標記在現今的時代仍應該被重視和強調，因它是源自聖經且在教會歷史中被實踐和驗證的，至於功能和價值，正如大衛・威爾斯所言：“這三個真教會的標記是可靠的，乃是力圖確認上帝所賜給教會的真理是否得以傳講、福音是否得以宣揚、教會的道德屬性與美名是否得以維護”。[6] 既是如此，那除了牧者在實際牧會中去實踐之外，也應當有學者對其持續的研究。筆者僅是從歷史視角做一個簡易的梳理，但還可以從更多的視角去做研究的。

如：“標記”的聖經基礎；“標記”間的關係；“標記”的教義理論；“標記”在教牧事奉中的應用價值；“標記”在教會健康成長中的功能等。關於“標記”的研究，筆者無意視本論文為衡量真假教會的指標。筆者期待在華人教會能有更多研究“標記”的學術性作品得以呈現。

---

[6]David Wells，勇守真道，翻譯知綱 陳（台北，台灣：改革宗出版有限公司，2011），278.

BIBLIOGRAPHY

阿爾托依茲 保羅.馬丁路德神學.Translated by 段 琦 and 孫 善玲,新竹市，台灣:中華信義神學院出版社,1999.

伯克富 路易斯.系統神學.洛杉磯，美國:美國麥種傳道會,2019.

佈易士 箴士.神與歷史.Translated by 高 慶辰,美國:更新傳道會,2005.

佈雷 傑拉德.教會的故事.Translated by 顧 華德，新北，台灣:中華福音神學院,2018.

J.Bihlmeyer.中世紀教會史.Translated by 雷 立柏,北京，中國:宗教文化出版社,2014.

巴克斯特.新牧人.Translated by 張 澄道,改革宗經典出版社,2003.

巴刻.巴刻談清教徒.Translated by 孫 為琨,香港，中國:宣道出版社,2017.

巴刻.清教徒的牧養.Translated by 趙 剛,香港，中國:經典傳承出版社,2019.

巴文克 赫爾曼.啟示的哲學.Translated by 趙 剛,成都，中國:四川人民出版社,2014.

布萊斯.比利時信條.Translated by 王 志勇,香港，中國:雅和博圣約書院,2013.

布雷克 威廉默斯 阿.基督徒理所當然的事奉.Translated by 王 志勇,北京，中國:當代中國出版社,2014.

楚門 卡爾.路德的人生智慧.Translated by 王 一,上海，中國:上海三聯書店,2019.

柴培爾.以基督為中心的敬拜.Translated by 宋 梅琦,洛杉磯，美國:美國麥種傳道會,2011.

陳 少蘭.威斯敏斯德信仰宣言.香港，中國:環球聖經公會,2013.

陳 達.海德堡教理問答釋義.第二版 ed,香港，中國:天馬出版公司,2015.

大牛.“宗教改革所理解的‘唯獨聖經.’”教會，第 59 期,May 2016, www.churchchina.org/archives/160501.html.

大牛.“改教家當年錯了嗎——十六世紀更正教與天主教分離的實質內涵”.教會，第 65 期,May 2017,www.churchchina.org/archives/170502.html.

狄馬可.教會：讓人看得見的福音.Translated by 徐 震宇, https://cn.9marks.org/,cn.9marks.org/toolkit/the-church-book/.

傅瑞姆 約翰.改革宗信仰簡介. http://c.thirdmill.org,c.thirdmill.org/books/%E6%94%B9%E9%9D%A9%E5%AE%97%E4%BF%A1%E4%BB%B0%E7%AE%80%E4%BB%8B.pdf.

傅瑞姆 約翰.“救恩出於主耶和華.”Edited by 陳 彪.Translated by 劉立國,第三千禧年事工,c.thirdmill.org/books/SBTLpreface.pdf.

凡赫爾斯瑪 茜亞.加爾文傳.Translated by 王 兆豐,北京，中國:華夏出版社,2007.

方 鎮明.捕捉教會的記號:從古典到現代.香港，中國:浸信會出版社有限公司,2017.

居普良.“論教會合一”.尼西亞前期教父選集,translated by 謝 秉德,香港，中國:基督教文藝出版社,1998.

岡察雷斯 胡斯都.基督教思想史（第一卷）.Translated by 陳 澤民,南京，中國:譯林出版社,2013.

崗薩雷.教會歷史要點指南.Translated by 胡 宏志,新北，台灣:聖經資源中心,2011.

葛福瑞 羅伯特.“教會的標記.”Translated by 王 一,改革宗初學者, www.reformedbeginner.net/marks-of-church/.

何頓 邁克.基督徒的信仰:天路客的系統神學.Translated by 麥種翻譯小組,洛杉磯，美國：美國麥種傳道會,2016.

霍志恒.聖經神學:舊約.Translated by 李 保羅,香港，中國:天道書樓,2017.

禾壯.“信條、聖經與教會”.教會，第 22 期,Mar.2010, www.churchchina.org/archives/100301.html.

賀智.“信經、信條簡史”.Translated by 杖恩,教會，第 30 期,July 2011, www.churchchina.org/archives/110704.html.

華爾克.基督教會史.Translated by 謝 受靈 and 趙 毅之,香港，中國:基督教文藝出版社,2005.

加爾文 約翰.基督教要義.Translated by 錢 曜誠,北京，中國:生活・讀書・新知三聯書店,2013.

E.H.Klotsche.基督教教義史.Translated by 胡 加恩,台北，台灣:中華福音神學院,2002.

E.P.Clowney.教會:基督教神學綱要.校園出版社, https://rtf-usa.com/,rtf-sa.com/media/main/book/add/The%20Church.pdf.

克萊門等.使徒教父著作.Edited by 黄 錫木.Translated by 高 陳寶嬋等,北京，中國:生活・讀書・新知三聯書店,2013.

凱利.早期基督教教義.Translated by 康 來昌,台北，台灣:中華福音神學院,1998.

凱波爾 瑞克.基督榮耀的身體.Translated by 趙 忠輝,台北，台灣:改革宗出版有限公司,2009.

劉 清虔.加爾文的實踐神學.台南，台灣:台灣長老會,2015.

李 曼.“以聖道為中心的教會.”Translated by 王 霄星,九標誌事工, https://www.tgcchinese.org/book/word-centered-church.

林 榮洪.基督教神學發展史，初期教會.香港，中國:中國神學研究研究,1995.

林 榮洪.基督教神學發展史，改教運動前後.南京，中國:譯林出版社,2013.

林 榮洪.基督教神學發展史，中世紀教會.香港，中國:中國神學研究院,1995.

林 鴻信.加爾文神學.新北，台灣:校園書房出版社,2011.

梁 家麟.基督教會史略.香港，中國:天道書樓,1998.

樂 馬可.轉淚點:基督教會歷史里程碑.Translated by 邱 清萍,香港，中國:中國信徒傳道會,2002.

萊肯 利蘭.入世的清教徒.Translated by 楊 征宇 and 朱 保平,北京，中國:群言出版社,2011.

路德 馬丁.路德選集.Translated by 徐 慶譽,香港，中國:基督教文藝,2001.

路德 馬丁.馬丁路德文獻選.Translated by 馬丁路德著作翻譯小組,北京，中國:中國社會科學出版社,2003.

梅晨.“信條和教義的進展”.Translated by 禾壯,教會，第 30期,July2011,
www.churchchina.org/archives/110705.html.

麥卡尼,and 克萊頓.正意解經.Translated by 駱 鴻銘,台北，台灣:改革宗出版有限公司,2012.

麥卡瑟 約翰.聖經教牧學.Translated by 蔡 蓓 and 蔣 虹嘉,洛杉磯，美國:美國麥種傳道會,2019.

麥格夫.歷史神學.Translated by 趙 崇明,香港，中國:天道書樓,2004.

麥格拉斯 阿利斯特.宗教改革運動思潮.Translated by 蔡 錦圖 and 陳 佐人,北京，中國:中國社會科學出版社,2009.

奧爾森 羅杰.基督教神學思想史.Translated by 吳 瑞誠 and 徐 成德,北京，中國:北京大學出版社,2007.

培登 羅倫.這是我的立場——馬丁路德傳記.Translated by 陸 中石,南京，中國:譯林出版社,2003.

喬治 蒂莫西.改教家的神學思想.Translated by 王 麗,北京，中國:中國社會科學出版社,2009.

唐 崇懷.信仰的再思與重整.台北，台灣:天恩出版社,2000.

唐 崇榮.歸正運動回顧與前瞻.台北，台灣:歸正福音國際有限公司,2009.

陶 理.基督教兩千年史.Translated by 李 伯明 and 林 牧野,香港，中國:海天書樓,1997.

Williams.重拾教父傳統.Translated by 王 麗,北京，中國:中國社會科學出版社,2011.

威爾斯 大衛. 勇守真道. Translated by 呂 素琴.香港，中國:天道書樓,2011.

威爾斯 大衛.孤獨的神.Translated by 呂 素琴,香港，中國:天道書樓,2003.

沃茨 馬爾科姆.什麼是改革宗教會.Translated by 喬 蘭山以妲,改革宗翻譯美國,
www.rtfusa.com/media/pdf/What%20Is%20a%20Reformed%20Church%20Watts%20CL%20Format_ZVYJMS2_SJikb1Y.pdf.

謝 扶雅,translator.基督教早期文獻選集.Edited by 章 文新,香港，中國:基督教文藝出版社,1995.

布魯斯 雪萊.基督教會史.Translated by 劉 平,北京，中國:北京大學出版社,2004.

楊 牧谷.使徒信經新釋.台北，台灣:校園書房出版社,1989.

楊 長慧,translator.基督教原典精華.Edited by 麥葛福,新北，台灣:校園書房出版社,2016.

余 達心.基督教發展史新釋.台北，台灣:改革宗出版有限公司,2002.

趙 忠輝,translator. 歷代信條精選.Edited by 趙 天恩,台北，台灣:改革宗出版有限公司,2002.

鐘 馬田.清教徒的脚踪.Translated by 梁 素雅,北京，中國:華夏出版社,2011.

周 畢克.加爾文主義導論.Translated by 陳 知綱,香港，中國:經典傳承出版社,2018.